

Universidade de Lisboa
Faculdade de Letras
Departamento de Estudos Clássicos



A PARRÉSIA EM FILODEMO
DISSERTAÇÃO DE MESTRADO
EM ESTUDOS CLÁSSICOS
LITERATURA GREGA

Manuel Fialho Silva | Lisboa – 2009

Universidade de Lisboa
Faculdade de Letras
Departamento de Estudos Clássicos



A PARRÉSIA EM FILODEMO
DISSERTAÇÃO DE MESTRADO
EM ESTUDOS CLÁSSICOS
LITERATURA GREGA

Manuel Fialho Silva | Lisboa – 2009
Tese orientada pelo Professor Doutor José Pedro Serra

ÍNDICE

Agradecimentos	iv
Resumo / Abstract	v
Lista de abreviaturas	vi
Introdução	3
 PARTE I	
Capítulo I – Epicurismo no mundo helenístico	9
1.1 A helenização	10
1.2 Da educação clássica à educação helenística	14
1.3 As raízes das filosofias helenísticas	21
1.4 Política e filosofia na época helenística	22
1.5 A proposta de Epicuro	28
Capítulo II – Epicurismo em Roma	40
Capítulo III – A vida e obra de Filodemo	48
 PARTE II	
Capítulo I – O conceito de parrésia	61
1.1 A palavra	62
1.2 Ishgoria, isonomia	65
1.3 Parrésia e democracia	69
1.4 Parrésia e retórica	76
1.5 Parrésia e o teatro	82
1.6 Parrésia privada	84
1.7 Sócrates – O parrhsias thv	88
1.8 Parrésia cínica	90
Capítulo II – Parrésia epicurista	93
2.1 Epicuro e a parrésia	93
2.2 O P. Herc 1471: O ESTI PERI PARRHSIAS	97
2.3 Sistema educativo	103
2.4 A linguagem da amizade	110
2.5 A parrésia como método estocástico	116
2.6 Medicina e filosofia em Epicuro	119
2.7 Parrésia e medicina em Filodemo	124
2.8 Parrésia e kairon	137
2.9 Parrésia específica	139
Conclusão	149
Bibliografia	155

Agradecimentos

Desejo agradecer a todas as pessoas que, directa ou indirectamente, contribuíram para a realização desta Tese de Mestrado, especialmente ao meu orientador Professor Doutor José Pedro Serra. Quero destacar ainda os professores do Departamento de Estudos Clássicos que participaram na fase curricular deste Mestrado, a Professora Doutora Maria Cristina de Castro-Maia de Sousa Pimentel, o Professor Doutor Frederico Lourenço e a Professora Doutora Marília Pulquério Futre Pinheiro.

Estou grato à minha família e amigos por me terem apoiado incondicionalmente na concepção desta dissertação. Não posso deixar de agradecer aos meus colegas da faculdade, do emprego e do clube de natação todo o apoio demonstrado ao longo destes últimos anos.

Resumo

Esta dissertação de mestrado em Estudos Clássicos na especialidade de Literatura Grega vem expor a investigação realizada sobre o conceito de parrésia no mundo antigo, mais particularmente no filósofo Filodemo de Gádaros. O principal objectivo deste trabalho consiste em compreender o que era a parrésia e entender a sua influência no pensamento epicurista através do estudo do texto *Peri parrhsia~*, *Sobre a parrésia*, de Filodemo. O trabalho está dividido em duas partes, tendo sido realizada, na primeira parte, uma contextualização da educação, filosofia e sociedade antiga, desde o início do aparecimento do conceito até à época do filósofo aqui estudado. Na segunda parte está o foco principal da dissertação que consiste numa análise textual do referido texto, onde são comentados os principais tópicos da obra, com especial atenção para a importância da parrésia no sistema educativo epicurista e nas relações de amizade entre os membros da escola filosófica. É também bem notória, no texto de Filodemo, a relação estabelecida entre a parrésia e a medicina, configurando-se a aplicação da parrésia como um tratamento moral.

Palavras-chave

Filodemo, parrésia, epicurismo, educação, filosofia, medicina, amizade, democracia.

Abstract

This masters dissertation in Classical Studies, in the speciality of Greek Literature exposes the investigation made about the concept of parrhesia in the ancient world, with particular attention to the philosopher Philodemus of Gadara. The main purpose of this work is to understand and explain the concept of parrhesia and comprehend it's influence in epicurean thought through the analysis of *Peri parrhsia~*, *On Frank Criticism*, work of the epicurean philosopher. In order to allow a deeper understanding of parrhesia, it was made an educational, philosophical and social contextualization, from the origins of the concept to the period of Philodemus. The main focus of this dissertation consists in a textual analysis to the aforesaid text of the philosopher, referring the central topics of the work, with special attention to the importance of parrhesia to the epicurean educational system and to the friendship between the members of the philosophical school. It is notorious in this philosophical work the strong relation between parrhesia and medicine, especially in the recurrent comparison between the medical treatment and the parresiastic action.

Keywords

Philodemus, parrhesia, Epicureanism, education, philosophy, medicine, friendship, democracy.

Lista de abreviaturas

Fr. – Fragmento

Col. – Coluna

D. L. – Diógenes de Laércio

KD – *Kuriai Doxai*

SV – *Sententiae Vaticanae*

P.Herc. – *Papyrus Herculaneensis*

CErc – *Cronache Ercolanesi*

ANRW - *Aufstieg und Niedergang Der Römischen Welt*

AP – *Antologia Palatina*

RE – *Real Encyclopedia*

OCD – *Oxford Classical Dictionary*

CAH – *Cambridge Ancient History*

Siglas usadas no texto do P.Herc 1471¹

[]	conjecturas para letras ou palavras desaparecidas devido ao estado fragmentário do texto
< >	letras ou palavras adicionadas por vários editores
ââ	letra desnecessária
()	parêntesis na edição de Olivieri

¹ Seguimos os sinais gráficos usados na edição de Konstan (1998).

À memória do meu Pai,

λόγος δυνάστης μέγας ἐστίν, ὃς σμικροτάτῳ σώματι καὶ ἀφανεστάτῳ
θειότατα ἔργα ἀποτελεῖ· δύναται γὰρ καὶ φόβον παῦσαι καὶ λύπην
ἀφελεῖν καὶ χαρὰν ἐνεργάσασθαι καὶ ἔλεον ἐπαυξῆσαι.

“Grande é o poder da palavra, pois, a partir do corpo mais diminuto e menos perceptível,
exerce a acção mais divina. Ela pode fazer cessar o medo, remover a dor, suscitar a alegria e
aumentar a piedade.”

Encómio de Helena, 8

Introdução

Filodemo foi um filósofo epicurista, nascido em Gádaros, que viveu no século I a.C., e cuja singularidade mais relevante consiste no facto de a sua obra filosófica só agora estar a ser revelada de forma mais completa e profunda. A obra poética deste filósofo já é conhecida e estudada há muito mais tempo, pois chegou até nós através da tradição, mas a verdade é que a sua obra filosófica permanecia, até há bem pouco tempo, na sombra dos seus versos¹. Esta situação acontece porque apenas em meados do séc. XVIII foram encontrados, na Vila dos Papiros, em Herculano, sob as cinzas vulcânicas da erupção de 79 a.C., os seus textos filosóficos. No entanto, o seu trabalho filosófico não mereceu imediatamente grande atenção, dada a dificuldade de editar, traduzir e até compreender os seus textos, dificuldade que se deve sobretudo ao estado fragmentário dos papiros e à complexidade da estrutura do discurso filosófico de Filodemo. Mas a verdade é que os textos de Filodemo encerram um capítulo importantíssimo da história do epicurismo em particular, e da filosofia antiga em geral, que merece a nossa atenção e estudo. Nas últimas décadas, os seus textos foram divulgados em várias edições e traduções que finalmente têm dado a conhecer o importante trabalho do filósofo de Gádaros. Não podemos deixar aqui de referir que, ao ler Filodemo, podemos ter o privilégio de estudar uma obra que não traz consigo o peso da tradição e o ruído de fundo de uma multidão de comentadores, como normalmente acontece com a filosofia antiga. Esta marca de novidade, ironicamente uma novidade milenar, concede um tom especialmente atractivo e peculiar ao estudo de Filodemo, um dos principais motivos que nos levou a escolher o seu discurso difícil e complexo como tema principal deste estudo.

Após a escolha do autor, restava-nos seleccionar uma obra entre as várias obras do filósofo, escolha que se revelou um verdadeiro desafio, visto que apesar do interesse suscitado pelos vários temas abordados por Filodemo encontrávamos os textos num estado muito mutilado e fragmentário, o que criava sobretudo grandes dificuldades na sua leitura. Numa comparação curiosa, pareceu-nos que a poesia de Píndaro ou de Ésquilo era fácil de ler, quando comparada com o fragmentado discurso filosófico de Filodemo. Dificuldades à parte, resolvemos escolher o *Peri parrhsia*~ para o nosso estudo, visto que o texto, apesar de difícil leitura, era, mais compreensível e as possibilidades temáticas que pareciam surgir neste texto eram especialmente cativantes. Os principais temas que nos atraíram para

¹ A obra poética de Filodemo encontra-se disseminada pela *Antologia Palatina*. Sobre a relação da sua obra poética com a filosofia epicurista ver: OBBINK, D. (ed.) (1995), *Philodemus and poetry : poetic theory and practice in Lucretius, Philodemus, and Horace*, New York, Oxford University Press.

o estudo desta obra do filósofo epicurista foram, por um lado as múltiplas facetas do termo parrésia e por outro a possibilidade de podermos compreender os moldes do funcionamento do sistema educativo epicurista, o que nos permitiria um olhar privilegiado para a intimidade da vida quotidiana numa comunidade epicurista. As nossas expectativas relativamente ao *Peri parrhsia*~ não foram de modo nenhum defraudadas, e as principais linhas que guiaram o nosso trabalho foram exactamente as duas já referidas: compreender o que era a parrésia e entender a influência desta no sistema educativo epicurista.

Para podermos responder às questões fundamentais colocadas acima, dividimos o nosso trabalho de investigação em duas grandes partes. Uma parte de contextualização e uma outra parte de análise textual, sendo a primeira destas partes, fundamentalmente, uma contextualização histórica que encerra três vertentes principais. Em primeiro lugar, descrevemos alguns aspectos da história da época helenística, sobretudo, a relação entre a política e as filosofias helenísticas, com especial ênfase no epicurismo. Em segundo, seleccionámos alguns aspectos sobre a educação antiga, fundamentais para entendermos a proposta educativa epicurista que Filodemo reflecte no texto aqui estudado. Por fim, a terceira vertente da nossa contextualização versa sobre as filosofias helenísticas, tentando sucintamente referir o que as move, mais uma vez, com especial atenção ao epicurismo. Além destas vertentes, pareceu-nos indicado realizar uma contextualização do epicurismo em Roma, que era, afinal, o contexto em que Filodemo exercia a sua influência como professor, inserido no grupo dos epicuristas da baía de Nápoles. Também nos pareceu apropriado efectuar uma nota biográfica sobre o autor aqui estudado, visto que na nossa língua não existem quaisquer monografias sobre Filodemo.

Na segunda parte do nosso trabalho concentrámo-nos apenas no conceito de parrésia. Primeiramente, traçámos a linha da evolução da parrhsia desde o seu início, na democracia ateniense do séc. V a.C., comentando o seu papel fundamental na retórica e no teatro da mesma época, verificando posteriormente a sua transição para o vocabulário da filosofia e também a relevância que os cínicos concediam a este conceito. Em seguida mergulhámos no tema da parrésia estritamente do ponto de vista epicurista de Filodemo, no *Peri parrhsia*~. Neste sentido, começámos por analisar a estrutura e o conteúdo genérico do texto do filósofo de Gádaros, para em seguida comentarmos detalhadamente os cinco tópicos primários que encontrámos neste texto. Tal como já referimos, o texto de Filodemo é fundamentalmente um manual sobre o sistema educativo epicurista, tal como era concebido no séc. I a.C. Ora, tal facto não podia deixar de merecer uma análise profunda da nossa parte, quer sobre a eventual hierarquia existente no interior da escola,

quer sobre a interacção entre os membros da comunidade epicurista. O segundo tema, intimamente ligado a este primeiro, é justamente a linguagem da amizade no seio da comunidade epicurista, uma questão que se mantém polémica desde o início do epicurismo até aos nossos dias. O terceiro prende-se com a questão de se considerar a parrésia como um método estocástico e quais as ilações a retirar dessa interpretação. Por fim, analisámos as últimas colunas do texto de Filodemo, onde se encontra um comentário do filósofo sobre as dificuldades especiais que três tipos de pessoas têm em lidar com a parrésia, nomeadamente, as mulheres, os ricos e poderosos e os idosos.

Em relação às citações de autores antigos, tentámos, sempre que possível, encontrar uma tradução em língua portuguesa. Quando não há referência bibliográfica as traduções são da nossa responsabilidade.

A edição usada para os textos de Filodemo é a edição de David Konstan, Diskin Clay, Clarence Glad, Johan Thom e James Ware, de 1998, que se baseia na edição de Olivieri de 1914.

A dívida maior deste trabalho deverá aqui ser referida, pois sem o trabalho de alguns autores a nossa investigação não seria simplesmente possível. Assim sendo, devermos referir o trabalho de Michel Foucault, *Fearless Speech*², que constituiu uma base de trabalho importantíssima no que respeita à temática da parrésia. Este trabalho do filósofo francês nunca foi por ele escrito, editado ou corrigido, tratando-se de uma simples transcrição das seis lições dadas por Foucault na Universidade de Berkley, em 1983. Foucault, todavia, passa praticamente ao lado do texto de Filodemo, referindo-o apenas lateralmente e sem lhe conceder grande importância para a história do pensamento parresiástico; o estado fragmentário do texto, referido pelo filósofo, terá contribuído em grande parte para esta ausência. Giuseppe Scarpato, na sua obra *Parrhesia greca, parrhesia cristiana*³, efectua uma análise tradicional do conceito de parrésia, desde o seu início em Atenas, acompanhando-o até aos autores cristãos, ou seja, muito para além do nosso alcance cronológico. No entanto, Scarpato, tal como Foucault, lamentando-se do estado fragmentário do texto, praticamente não incide na parrésia epicurista, concedendo-lhe pouquíssima atenção. O monumental trabalho de Marcello Gigante sobre Filodemo acumula-se em várias obras e inúmeros artigos, sendo que o Peri parrhsia~ também lhe mereceu atenção, num artigo que nos foi especialmente valioso⁴. Por fim, não poderíamos

² FOUCAULT, M. (2001), *Fearless Speech*, Los Angeles, Semiotext.

³ SCARPATO, G. (2001), *Parrhesia greca, parrhesia cristiana*, Brescia, Paideia Editrice.

⁴ GIGANTE, M. (1983), *Ricerche Filodemee*, 2ª ed., Napoli, Gaetano Macchiaroli, pp. 55-113.

deixar de referir o trabalho de Voula Tsouna, *The Ethics of Philodemus*⁵, que reflecte a recente atenção dada por alguns autores à obra filosófica de Filodemo. Ao trabalho de Tsouna prestamos a nossa homenagem, visto que se trata de uma verdadeira abordagem transversal das principais questões éticas que a complexa obra filosófica encerra. Além da referida obra, a própria autora teve a gentileza de nos esclarecer sobre um determinado aspecto do papiro que contém o *Peri parrhsia*~, tal como adiante será referido.

⁵ TSOUNA, V. (2007), *The Ethics of Philodemus*, Oxford, Oxford University Press.

PARTE I

Capítulo I – Epicurismo no mundo helenístico

A época helenística, em sentido estrito, abarca o período que vai desde a morte de Alexandre, o Grande, em 323 a.C., até ao final do século I a.C., mais exactamente 31 a.C., ano em que se dá a batalha de Áccio, vitória célebre de Octaviano, acontecimento que marca o final da república em Roma. Esta periodização histórica, estabelecida por J.G. Droysen no séc. XIX, distingue-se pelo seu teor romântico e heróico, com os seus limites cronológicos marcados pelos feitos de dois homens que escreveram o seu nome na história de forma indelével (DROYSEN, 1836-43).

O mundo helenístico abarcava um imenso espaço físico. O seu território estendia-se desde a Macedónia, no norte da Grécia, passando por Atenas e pelo Mar Egeu, até ao longínquo oriente junto às margens do Ganges. Foi este vasto império transcontinental que Alexandre deixou como herança aos seus companheiros de guerra macedónios.

A vida de Alexandre foi curta, mas teve um fulgor impressionante, pois podemos afirmar que o extraordinário jovem macedónio deixou marcas profundas na história da humanidade e aproximou, não só politicamente, mas também culturalmente, três continentes – a Europa, a Ásia e a África. Após a sua morte, a fractura do império foi quase instantânea, mas a sua influência marcaria para sempre inúmeros povos e três continentes⁶.

A verdade é que uma intensa fragrância asiática já há muito se insinuava na Grécia, que recebia a cultura proveniente da outra margem do Mar Egeu sobretudo por via das cidades gregas da costa Jónica e Eólica. Todavia, através do incrível feito político-militar do filho de Filipe II, a cultura grega conquistou indubitavelmente o oriente. Deste modo, as tradições culturais, as religiões, as ideias filosóficas e as culturas combinaram-se em múltiplas formas originais e inesperadas. Este “novo mundo” ganhava uma configuração geopolítica e cultural muito diferente do mundo grego da época clássica, período em que Atenas possuía um fulgor político, científico e cultural inigualável. Agora, três grandes reinos monárquicos dividem entre si a vasta herança de Alexandre. Na Grécia, Antígono Gonatas (c.320-239 a.C.) estabelece no poder a dinastia antigonida que governaria a Macedónia e manteria uma influência decisiva sobre grande parte da Hélade até à conquista de Roma, em 168 a.C. Na Ásia, a captura da Babilónia em 312 a.C. por Seleuco marca a fundação da dinastia selêucida. O território deste reino, o mais extenso de todos os reinos helenísticos, com o seu centro vital na Síria, ia desde a Macedónia até à Pérsia. Por último,

⁶ Sobre a influência de Alexandre na época helenística ver: GREEN, P. (2008), *Alexander The Great and the Hellenistic Age*, Londres, Orion Publishing Group.

no Egito, Ptolomeu funda a dinastia lágida, aquela que será a mais estável dinastia helenística, coincidindo o fim da época helenística com a trágica morte de Cleópatra VII (69-30 a.C.), última representante dessa dinastia.

Além destes três grandes reinos, convém apontar a importância política e cultural de Pérgamo, cidade que dará o nome a um novo e revolucionário material de escrita e que será, além disso, a capital do reino dos atálidas, nascido dentro do território selêucida. O poder dos atálidas foi substancialmente aumentado por Roma no séc. II, e foi a mesma cidade que recebeu o território atálida como herança deixada por Átalo III, seu último monarca em 133 a.C.⁷

1.1 A helenização

Os novos reinos helenísticos levaram a cabo aquilo que normalmente se chama “helenização”, o processo de difusão da cultura grega. Este acontecimento deu origem a importantes mudanças culturais que abarcaram todo o mundo helenístico⁸. Uma das acções mais impressionantes foi a edificação de *poleis* gregas em solo estrangeiro, iniciada por Alexandre e continuada pelos selêucidas (HANSEN, 2006: 134). A criação de novas cidades era um processo fundamental para o estabelecimento da cultura grega em território tão longínquo como o Egito ou a Bactria. As novas cidades tinham constituições elaboradas segundo o modelo grego e a população nativa só poderia participar no poder se adoptasse a cultura grega. As cidades helenísticas possuíam governos que eram mesmo descritos como “democráticos” (DAVIES, 1984: 306). Podemos afirmar que a coexistência cultural que existia no mundo helenístico não correspondia a um pluralismo liberal onde as culturas interagiam livremente. A cultura grega era dominante e distinguia a elite governante dos súbditos nativos. Os gregos acreditavam na sua superioridade cultural sobre os povos estrangeiros e usavam esse factor como justificação para a dominação política. Dada a influência desta dominação cultural e política, é normal que uma cidade como Seleucia no Euleu permanecesse exclusivamente grega, pois mesmo passados três séculos após a sua fundação, não se encontram registos de uma única pessoa com nome grego que não tenha tido um pai de nome grego (PRICE, 1988: 371-2). Isto significa que a

⁷ Sobre a época helenística em geral ver o volume VII da monumental obra *Cambridge Ancient History*, referimos ainda uma síntese da história da época helenística que pode ser encontrada em PRICE, S. (1988), “The History of the Hellenistic Period” in *The Oxford History of Greece and the Hellenistic World*, Oxford, Oxford university Press, pp. 364-389.

⁸ Sobre a helenização e as alterações culturais na época helenística ver: FOX, R. L. (1988), “Hellenistic Culture and Literature” in *The Oxford History of Greece and the Hellenistic World*, Oxford, Oxford university Press, pp. 390-420.

helenização da população nativa era extremamente ténue e controlada ao máximo pelas instituições que os gregos exportavam para todo o mundo helenístico. Assim, é natural que os sistemas de administração das monarquias helenísticas fossem, salvo raras excepções, constituídos por funcionários de origem grega e não por nativos. Aos nativos mais ambiciosos restava a hipótese de abandonar a sua cultura de origem e adoptar sem enlevos a cultura grega e, mesmo assim, não seria fácil fazer parte da elite detentora de poder nas monarquias helenísticas.

As monarquias tinham uma relação de domínio passivo com as cidades helenísticas, quer se tratasse das mais antigas cidades gregas ou das novas *poleis* fundadas com um intuito claramente colonizador⁹. Os monarcas não procuravam impor directamente as suas políticas nas cidades, visto que o seu interesse consistia sobretudo em manter a hegemonia do império. Isso comprova-se pelo facto de os reis não legislarem nas cidades, e, no entanto, estas, conhecida a vontade real, agirem conforme o interesse do monarca. As monarquias interferiam sobretudo na política externa das cidades e na economia, pois não podiam permitir que querelas entre cidades degenerassem em conflitos que perturbassem a ordem no reino, nem podiam deixar de exigir o pagamento de tributos avultados. Por vezes, era concedido às cidades uma extensa autonomia e a isenção de impostos era uma realidade para algumas *poleis* mais afortunadas. A verdade é que embora este cenário político pareça muito diferente do cenário político da Grécia do séc. V a.C., se compararmos com atenção os dois períodos, verificamos, porém, que nos séculos IV e V apenas algumas *poleis* mais poderosas fruíam realmente de alguma independência. O cenário político da época helenística era de grande actividade militar e económica, a qual não nos parece, de modo nenhum, ter adormecido o espírito cívico dos habitantes das cidades. Um cidadão de uma cidade helenística sabia que a sua vida dependia do sucesso da sua cidade, tal como em épocas anteriores. Por outro lado, a instabilidade política não era novidade para os gregos, nem mesmo para a democracia ateniense que conheceu períodos de grandes tumultos sociais e políticos tanto na época clássica como na época helenística. Deste modo, concordamos com Simon Price quando este afirma que: “the Greek city was far from dead in the Hellenistic period. There is no sign that people in general began to feel lost in the new world or to retreat towards quietism. The cities, rather than the Hellenistic kingdoms, continued to provide the basic focus of attachment for their inhabitants and to have much vitality” (Price, 1988, 385-6).

⁹ Sobre as relações entre as cidades-estado e as monarquias helenísticas ver: GARNSEY, P. (2000), “Introduction: the Hellenistic and Roman periods” in *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press.

As cidades helenísticas diferenciavam-se das clássicas *poleis* do séc. V, não apenas na perca de determinadas funções, mas também na aquisição de outras. Como já referimos, os governos mantinham-se “democráticos”, mas numa democracia controlada por uma elite que sabia como manter o controlo do governo no seu poder. Em determinadas áreas da vida pública as cidades passaram a tomar um papel mais relevante, facto que se revelava na medicina e na educação, pois estas áreas passaram a constituir uma preocupação maior para as cidades helenísticas. Um dos atributos que é normalmente usado para caracterizar a época helenística é o seu cosmopolitismo, baseado numa suposta massa de pessoas que se deslocava pelo mundo helenístico, em grande intercâmbio cultural. Na nossa opinião, essa grande massa reduz-se a uma pequeníssima minoria de intelectuais e diplomatas profissionais que acompanhavam o poder, enquanto a esmagadora maioria da população continuava focada sobretudo nos seus problemas locais (cf. DAVIES, 1984: 308-310).

Uma das mais importantes alterações políticas da época helenística consiste no atenuamento das diferenças entre democracia, oligarquia e monarquia. Na sua maioria, as *poleis* estavam organizadas em democracias controladas pelas grandes monarquias. Os monarcas governavam o seu reino através de um círculo limitado de funcionários, escolhidos de um grupo de amigos e cortesãos, que eram da confiança do rei e que o representavam nas cidades. Os reis continuavam a apoiar as democracias nas cidades, visto que as podiam controlar de forma indirecta através da presença do seu círculo de cortesãos e amigos. Este modo de controlo das monarquias criou um conjunto de pessoas que se aproximava o mais possível dos monarcas, no sentido de daí colherem benefícios próprios. Assim, as monarquias controlavam as oligarquias que governavam as cidades e que, por sua vez, controlavam as democracias que mantinham uma aparência de poder nas *poleis*. Deste modo, notamos que os sistemas políticos da época helenística interrelacionam-se de forma algo paradoxal, trabalhando em conjunto e, ao mesmo tempo, anulando-se mutuamente (cf. HAHM, 2000).

Vários motivos conduziam à valorização da cultura pelos reis helenísticos. A competição sempre fez parte dos valores primordiais dos gregos, e neste caso, podemos afirmar que existia uma competição séria entre as cortes e cidades helenísticas em relação à cultura. Simultaneamente, a cultura tem um evidente potencial propagandístico que pode servir determinados fins, de acordo com as necessidades políticas dos monarcas. A história da fundação das cidades, por exemplo, era muitas vezes evocada em movimentações políticas, como acontecia por parte de uma cidade procurando a protecção de um império. Mas não era só a História que interessava às monarquias helenísticas. Os livros adquiriram uma importância tal em Alexandria, que, no tempo de Ptolomeu Evérgeta III, todos os

navios que chegavam ao porto eram revistados em busca de livros para serem posteriormente copiados e guardados na célebre biblioteca (MACLEOD, 2004: 65). É célebre a história que conta como os Ptolomeus, para prejudicarem os atálidas de Pérgamo, cortaram toda a exportação de papiro para a cidade rival, facto que estará na génese da descoberta do pergaminho por uma cidade literalmente ansiosa de escrever a sua cultura. Esta história, muito atractiva, embora de veracidade não muito sólida não deixa de ser significativa. Os próprios reis eram poetas e há notícia de actividades literárias por parte dos monarcas Ptolomeus e Selêucidas, não se limitando o interesse destes monarcas à literatura, pois também a filosofia despertava a atenção das casas reais helenísticas (FOX, 1988: 393).

Contrariando o interesse magnético das monarquias helenísticas por tudo o que respeita à cultura, Atenas permaneceria o principal centro filosófico da época helenística (cf. LONG, 1986: 2). Foi em Atenas que Sócrates viveu e morreu a filosofar. Foi aí que Platão abriu a Academia e Aristóteles o Liceu. Também será em Atenas que Epicuro e Zenão implantarão as suas escolas filosóficas. A reputação de Atenas como capital da filosofia perdurou até muito tarde, até mesmo após a época helenística. Atenas, todavia, possuía grandes rivais em termos não estritamente filosóficos, mas culturais: Alexandria, com a sua grande biblioteca e o espantoso progresso científico aí conseguido sob o patrocínio dos Lágidas; Antioquia, munida de uma importantíssima biblioteca pública e adornada com impressionantes obras de arte adquiridas com a riqueza do oriente; Pérgamo, com a sua reconhecida escola de escultura e com uma biblioteca apenas ultrapassada pela pérola dos Ptolomeus. Estes novos centros culturais atraíam a nata cultural da época, com os monarcas helenísticos disputando entre si a companhia de poetas e pensadores (FOX, 1988: 393).

Ora, tal como uma planta, a cultura, para florescer em pleno, necessita de algumas condições fundamentais. O solo necessário à cultura era possibilitado pelo apoio das monarquias helenísticas e a água que permitia que a planta crescesse era a educação; os frutos ou flores dessa planta serão os reis, poetas, pintores, escultores, artesãos, médicos, arquitectos que a cultura formará.

1.2 Da educação clássica à educação helenística

Tendo nós considerado que Filodemo, seguindo Epicuro, propõe uma nova *paideia*, um novo modelo educacional assente em outros valores que não eram os da sociedade dominante, devemos expor as bases em que se estabelecia a educação clássica e a sua evolução para a educação helenística. Apenas deste modo poderemos entender a proposta epicurista relativamente às alterações que introduziam no modelo educacional predominante.

É um facto que a *paideia* sempre foi um alicerce estrutural da cultura grega, e, na época helenística, esta adquire uma dimensão especialmente relevante dado o seu papel unificador. Marrou, na sua obra *Histoire de l'éducation dans l'antiquité* (MARROU, 1948: 153) chega a afirmar: "... ce qui unit tous les Grecs sans exception, Grecs de la Grèce propre, émigrants essaimés du désert de Libye aux steppes d'Asie centrale, Barbares enfin récemment hellénisés, c'est le fait de chercher à se conformer à un même type idéal d'humanité, le fait d'avoir reçu la même formation orientée à cette fin commune, - la même education.". A educação terá um papel unificador que permitirá ao grego permanecer grego, apesar das inevitáveis influências exteriores. Este fenómeno de tentativa de manutenção cultural prende-se directamente com o aspecto político da conquista pela força. O soldado grego, colono numa cidade construída de raiz a milhares de quilómetros da Grécia, irá tentar recriar toda a cultura que o identifica, reproduzindo algumas das instituições fundamentais para a sociedade e identidade helénica, como o *gymnasion*, e, nesse processo de recriação cultural, a educação tem, sem qualquer dúvida, um papel fundamental (cf. JOYAL, 2008: 121).

Consideremos agora a educação clássica e a sua evolução no período helenístico, tomando como exemplo a Atenas do séc. V, sobretudo pelo facto de esta estar melhor documentada, apesar de o modelo ateniense não espelhar a realidade de todas as cidades helénicas (cf. JOYAL, 2008, 31.). Relativamente a Esparta, não a podemos utilizar como exemplo a nível da educação, pois possuía um regime educacional singular dentro da Hélade¹⁰. A particularidade de Esparta distinguia-se até mesmo na própria palavra que descrevia a educação – *agwghv*. Além disso, a educação espartana era totalmente dependente do estado. Ao observar o exemplo da educação ateniense, consegue-se obter uma visão geral do modelo que seria posteriormente seguido e adoptado por todo o mundo helenístico. A educação clássica na Atenas do séc. V baseava-se em alguns aspectos

¹⁰ Sobre a educação na Esparta antiga ver: JOYAL, M. / MCDOUGALL, I. / YARDLEY, J. C. (2008), *Greek and Roman Education – A Sourcebook*, Nova Torque, Routledge, pp. 15-30.

fundamentais que referiremos brevemente. Em primeiro lugar, a educação física consistia num treino desportivo que preparava os jovens para as provas de atletismo e luta que tinham lugar nos jogos locais e pan-helénicos. Na palestra, o pedótriba, paidotribh~, treinava os jovens nos vários desportos¹¹. Em segundo, a educação musical, ministrada pelo citarista, kitaristh~, era composta pelo ensino da música vocal e instrumental e pelo estudo das obras dos poetas líricos. Em terceiro, a educação poética, a cargo do mestre-escola, grammatisth~, comportava um elemento mais intelectual e literário (cf. THOMAS, 1998: 245). Além disso, a leitura e memorização dos poemas de Homero e de um determinado repertório de poesias líricas constituíam a base intelectual da educação clássica. O grammatisth~ ensinava aos jovens atenienses a leitura, a escrita, a aritmética e a literatura. Assim era a educação na Atenas do séc. V, com uma componente artística mais forte do que a literária e mais física do que intelectual (cf. MARROU, 1948: 69-81). Relativamente ao acesso ao ensino, o sistema era privado e pagavam-se propinas (cf. JOYAL, 2008: 31). Apenas na segunda metade do séc. IV, com a criação da efebria, Atenas passou a contar com um sistema de ensino público, pois até aí os seus cidadãos confiavam a professores privados a educação dos seus filhos (cf. OBER, 2001: 175; JOYAL, 2008: 31). Deste modo, o acesso à educação era restrito às famílias com maiores recursos económicos, sobretudo quando o nível da educação aumentava. Todavia, o sistema não era estático, pois permitia que os pais inserissem os seus filhos apenas em parte do ensino, não sendo necessário que estes frequentassem todos os níveis e todas as matérias.

Relativamente à educação superior, a partir dos finais do séc. V, tornou-se possível frequentar os cursos dos sofistas e as escolas especializadas de retórica, de medicina e de filosofia. As mais famosas escolas de Atenas eram a escola de retórica de Isócrates e a Academia de Platão, onde se leccionava um currículo matemático e filosófico. Mais tarde, junta-se a estas o Liceu de Aristóteles (THOMAS, 1998: 245).

Uma outra peça essencial para entendermos o puzzle da educação antiga consiste nas actividades educativas levadas a cabo pelos sofistas¹², pois estes tinham um papel muitas vezes determinante na formação superior do jovem grego. Eram professores itinerantes, muitas vezes helenos não atenienses (cf. JOYAL, 2008: 59.), que prestavam os seus serviços em troca de uma propina¹³, especialistas em áreas tão diversas como a aritmética, a astronomia, a geometria, a música. Além disso, também lhes é atribuído o

¹¹ Cf. PLATÃO, *Górgias*, 452b.

¹² Uma visão inovadora do papel dos sofistas não como filósofos que ensinavam sobretudo retórica, mas como educadores da cidadania que seria necessária a um políth~ ateniense do séc. V. pode ser encontrada em: FORD, A. (2001), "Sophists without rhetoric: The arts of speech in fifth-century Athens" in TOO, Y. L. (Ed.), *Education in Greek and Roman Antiquity*, Leiden Brill. pp. 85-109.

¹³ Cf. PLATÃO, *Apologia de Sócrates*, 20a.

ensino da arte da persuasão – a retórica. Oíçamos agora as palavras de um sofista, o Protágoras de Platão, comentando o ensino de outros sofistas e defendendo o seu próprio tipo de ensino¹⁴:

(...) oil men gar alloi lwbwntai tou~ neu~ò ta~ gar tecna~ aujtou~ pefeugonta~ akonta~ palin augonte~ ejmballousin eij~ tecna~, logismour~ te kai; ajstronomian kai; gewmetrian kai; mousikhn didaskonte~ - kai; afna eij~ ton Ippian apebleyen - para; d j ejme; ajfikomeno~ maqhsetai ouj peri; al lou tou h| peri; ou| hkei. to; de; maqhman ejstin eupoulia periv te tw n oikeywn opw~ ah ařista th n autou oiķian diokoi; kai; peri; tw n th~ polew~, opw~ ta; th~ polew~ dunatwtato~ ah eijh kai; prattein kai; legein.

(...) Com efeito, os outros assoberbam os jovens. Quando os vêem fugir às especializações, empurram-nos novamente para elas, contra vontade, e ensinam-lhes cálculo, astronomia, geometria e música – e ao mesmo tempo, lançou um olhar a Hípias. – Ao contrário, quem vem ter comigo não aprende senão as matérias que pretender. O meu ensino destina-se à boa gestão dos assuntos particulares – de modo a administrar com competência a própria casa – e dos assuntos da cidade – de modo a fazê-lo o melhor possível quer por acções quer por palavras.

Mais uma vez graças a Platão sabemos que os métodos que os sofistas usavam no ensino da retórica passavam por duas técnicas: a antilogia, que consistia em debater lados opostos de uma mesma proposição e a erística, onde se aprendia a refutar o oponente sem ter em consideração a veracidade ou o absurdo das conclusões a que se chegaria com essa refutação. Um dos aspectos que mais importa referir sobre os sofistas é que o seu movimento constituiu um espécie de primeiro movimento humanista uma vez que o centro das suas preocupações é o homem e as suas dificuldades e inquietações, desde os aspectos mais práticos, como discursar correctamente na *Ēkklishia*, até aos aspectos mais

¹⁴ Cf. PLATÃO, *Protágoras*, 318d-319a (Trad. PINHEIRO (1999), *Protágoras – Platão*, Lisboa, Relógio D'Água, p. 88).

profundos da natureza humana, como faz Antifonte quando disserta sobre a igualdade de todos os seres humanos, sejam eles Helenos ou Bárbaros¹⁵.

Na mesma altura em que os sofistas ganhavam como alunos os filhos dos mais distintos atenienses, um filósofo, Sócrates, desconfiava da suposta capacidade de ensinar sobre qualquer assunto que aqueles afirmavam possuir, e, além disso, mostrava grandes dúvidas sobre a profundidade do seu saber. Uma das maiores diferenças entre Sócrates e os sofistas é a sua relação com os seus alunos, pois tratava-os como colegas e não como meros alunos, tal como faziam os sofistas. Isto porque, enquanto para um sofista o aluno está numa posição inferior, pois não tem o mesmo nível de conhecimento, para Sócrates, ambos, filósofo e ouvinte, desconhecem a totalidade da resposta às questões que vão surgindo. Por isso Sócrates refere-se a quem o acompanha como “aqueles que se associam com ele”¹⁶. O método socrático, através de perguntas e respostas, leva quem dialoga com o filósofo a um estado de aporia e, ao mesmo tempo, à admissão do estado de ignorância em que se encontra.

Tanto Sócrates como os sofistas, apesar da preocupação e da incidência na educação, não chegaram a institucionalizar a sua prática educativa, ou seja, não criaram escolas, no sentido estrito da palavra. Pelo contrário, Isócrates (436-338 a.C.), desenvolvendo o método dialéctico para pequenos grupos de discussão, criou a sua escola num *gymnasion* perto de Atenas¹⁷, onde treinava os seus estudantes em moralidade, ou seja, ética, e retórica, dando uma ênfase especial à última. Isócrates ensinava futuros generais, reis e historiadores, através de uma educação que os preparava para possíveis audiências em várias circunstâncias. Por isso, para Isócrates, no que toca ao ensino da retórica, importa mais entender a opinião, *doxa*, do que o conhecimento de uma matéria em si, a *epistēmē*¹⁸.

Contrariamente, na Academia de Platão, será a *epistēmē*, o verdadeiro conhecimento, que terá muito mais importância que a mera *doxa*. O discípulo de Sócrates, reconhecendo falhas na educação de que era contemporâneo, faz a sua proposta educacional na *República* e nas *Leis*. Nestes textos, o filósofo exclui a literatura e a arte que não servem os interesses do estado e propõe um sistema educacional que no seu estágio inicial não difere muito da educação clássica ateniense, mas atribui uma importância e relevo muito especial à matemática, visto que esta é indispensável ao guardião da sua cidade

¹⁵ ANTIFONTE, *Sobre a Verdade*, fr. 44.

¹⁶ Cf. PLATÃO, *Teeteto*, 150d.

¹⁷ Isócrates não teria mais de seis alunos de cada vez (Cf. JOYAL, 2008: 88).

¹⁸ ISÓCRATES, *Antidosis*, 184.

ideal, tanto para as formações na batalha como para a viagem que o filósofo deve fazer para a realidade última¹⁹.

Para Platão, a educação não deve ser acessível a todos; pelo contrário, para este filósofo, como nos refere Marrou, o ensino visa formar um homem ou um pequeno grupo de homens, reunidos na escola, formando um grupo fechado, constituindo este um ilhéu cultural saudável no meio de uma sociedade corrompida (cf. MARROU, 1948: 126). Na verdade, a Academia tinha um currículo sobretudo científico, matemático e filosófico. O método seguido na Academia era o dialéctico, onde, tal como para os sofistas, as perguntas e respostas levavam a conclusões positivas, permitindo que o conhecimento fosse avançando sistematicamente.

A maior instituição de investigação da antiguidade, a par com o Museu de Alexandria, foi o Liceu, fundado em 336 a.C., por Aristóteles que aí dava lições aos seus discípulos de manhã e ao público em geral à tarde (cf. CHROUST, 1973: 344-345). No Liceu, a investigação era dedicada à literatura, filosofia, ciência natural e política. Deste modo, o Liceu permaneceu fiel ao ideal aristotélico de um saber enciclopédico fundamentado na filosofia até Estráton de Lâmpsaco (335-269 a.C.).

Instituída quase exactamente no mesmo momento que o Liceu (335-334 a.C.), a efebia ática tornou-se um dos elementos de ensino de maior relevância em Atenas. No final do séc. IV, a efebia, a única instituição de ensino realmente pública em Atenas, era sobretudo uma instituição militar que instruía os jovens entre os 18 e 19 anos a cumprirem um serviço militar obrigatório, durante o qual os efebos eram sustentados pela cidade (cf. MURRAY, 1988: 270-271).

Sobre a educação no período helenístico a informação é de algum modo ambígua. Se, por um lado, Marrou afirma que o material de estudo é muito abundante, que se multiplicam os tratados e manuais pedagógicos e que existe grande evidência papirológica sobre a actividade escolar da época (cf. MARROU, 1948: 149), por outro lado, Ilsetraut Hadot considera que a situação é muito diferente. Segundo a autora, "...nous sommes fort mal renseignés sur ses systèmes éducatifs et en particulier sur les idées que l'on pouvait se faire à cette époque d'une culture générale. Nous ne disposons en effet, pour cette période, d'aucune oeuvre qui traite de ces sujets" (cf. ILSETRAUT HADOT, 1984: 25). A autora prossegue afirmando que Marrou refere muitos detalhes mas não os referencia, e quando o faz, as referências são muitas vezes a autores da época imperial, os quais se reportam à sua própria época e por isso pouco contribuem para o estudo da educação no período anterior.

¹⁹ Cf. PLATÃO, *República*, 525b.

Outros concordam com a existência de uma riqueza substancial de inscrições e acreditam que a evidência papirológica nos permite iluminar o lado público da actividade escolar e concluem que maior atenção era dada ao cidadão comum (THOMAS, 1998: 247). Devemos ainda assinalar que a evidência epigráfica indica que o ensino, na época helenística, não era homogêneo, visto que cada cidade organizava o seu sistema de acordo com os meios financeiros que dispunha (cf. ILSETRAUT HADOT, 1984: 26).

De facto, além do caso de Esparta e da efebia ateniense, a qual possuía um cariz essencialmente militar, o sistema público de ensino era praticamente inexistente. Mais tarde, com as transformações sociais, com as alterações políticas e com as novas necessidades culturais da época helenística, também o ensino se modificou. Os reis helenísticos e as cidades-estados preocupavam-se em promover a educação através de instituições que se assemelhavam à efebia ática e aos *gymnasia*, sendo que estes últimos surgem nesta época em várias cidades. Na verdade, as provas epigráficas são extensas, tal como a evidência papirológica, mas infelizmente não podem ser confirmadas na literatura contemporânea. Assim sendo, Marrou tem alguma razão quando aponta a abundância de material, mas Ilsetraut Hadot também não está longe da verdade ao reclamar a ausência de literatura que nos possibilite ter certezas sobre o modo como a educação helenística se desenvolveu e em que é que esta realmente consistia.

Podemos, ainda assim, avançar com alguns dados, nomeadamente na época helenística, onde cada cidade grega possuía pelo menos um *gymnasion* para o ensino dos jovens rapazes. Assim, seria normal que as cidades que eram cultural e economicamente mais avançadas possuíssem três ginásios, como é o caso de Pérgamo e Quios (cf. JOYAL, 2008, 123). Este interesse das cidades helenísticas fora da Grécia pela educação revela a importância dos *gymnasia* como autênticos centros exportadores da cultura helénica no seu sentido mais lato. Na gerência deste espaço educativo estava o *gymnasiarco*~, um oficial da cidade eleito por um ano (THOMAS, 1998: 248.). Assim, seria considerado normal que esta personagem tivesse uma participação nos gastos financeiros da instituição, factor que, com o tempo, levou a que a esta posição fosse ocupada apenas por cidadãos com grandes meios económicos, o que, por sua vez, veio a instaurar um sistema de financiamento que podemos denominar de *evergético*, visto que chamar-lhe *mecenato* seria um anacronismo ainda maior.

A educação elementar sofreu uma expansão considerável, visto que algumas cidades suportavam os custos de professores, ao ponto de, em Teo, todos os rapazes livres receberem educação elementar e, em Rodes, ter-se chegado a um nível de educação pública que englobava quase a totalidade dos rapazes. Relativamente às raparigas, estas também

recebiam educação em algumas cidades, nomeadamente em Teo, mas seriam em menor grau do que os rapazes²⁰. Na verdade, apesar de a questão da universalidade da educação helenística manter-se hoje ainda em aberto, podemos afirmar que a paideia desempenhava, na época helenística, um papel de extremo relevo na identidade helénica.

Relativamente à organização da educação elementar helenística, esta parece manter-se parcialmente idêntica à educação clássica nos seus aspectos fundamentais. O desporto manteve um papel predominante e o ensino da música conservou a sua relevância. Tal como na época clássica, o ensino musical estava conjugado com a instrução literária e com a aprendizagem, sobretudo através da memorização dos antigos mestres da língua grega, Homero, Hesíodo, Píndaro, e com os líricos antigos, aos quais se juntaram outros mais recentes. A epigrafia revela muito pouco sobre o interesse escolar nas ciências matemáticas, como a aritmética, a geometria e a astronomia, mencionando o cálculo apenas uma única vez numa lista de vencedores de um concurso numa escola para rapazes (cf. ILSETRAUT HADOT, 1984: 29). Se considerarmos a informação epigráfica como representativa da realidade dos gúmnasia da época helenística, concluímos que a intenção platónica de inserir as ciências matemáticas na educação não teve sucesso, pelo menos no período helenístico. Quem quisesse seguir essas disciplinas a um nível mais avançado, poderia fazê-lo, mas apenas em lições privadas com os mestres dessas matérias.

Quanto ao ensino mais avançado, na época helenística, havia várias opções. A antiga efebía ateniense tinha sido exportada com algumas alterações, tornando-se mais aristocrática do que cívica e mais intelectual do que militar. Em Atenas, a efebía internacionaliza-se e passam a ser admitidos jovens vindos de Alexandria, Antioquia, Delos ou até de Roma (cf. JOYAL, 2008: 148). Ora, estes jovens provinham de famílias nobres e ricas e preparavam-se para a vida da elegante aristocracia do mundo helenístico, procurando terminar a sua formação na famosa efebía de Atenas. Isto significa que o aspecto nacionalista e militar da efebía ática original vai-se gradualmente apagando.

O ensino filosófico na época helenística caracteriza-se pelas várias orientações seguidas por cada escola, e por duas formas distintas principais: o ensino nas escolas “oficiais” e o ensino efectuado por mestres errantes ou conferencistas populares. O ensino da filosofia era muito diferente, quer consoante a escola, quer no âmbito da matéria filosófica, mas divergia sobretudo na política de admissão dos estudantes.

Marrou descreve-nos uma interessante geografia histórica das escolas filosóficas helenísticas (cf. MARROU, 1948: 315-321). Atenas, como já foi referido, permanecerá o

²⁰ Sobre a educação elementar em Teo e Rodas ver: HARRIS, W. V. (1989), *Ancient literacy*, Cambridge, Harvard University Press, pp. 131-132.

centro do ensino filosófico, pois além de aí permanecerem as antigas escolas do séc. IV, a Academia e o Liceu, será nessa cidade que Zenão e Epicuro fundarão as suas escolas.

1.3 As raízes das filosofias helenísticas

Analisaremos em seguida alguns antecedentes das filosofias helenísticas. No período helenístico, novas escolas filosóficas despontaram e o pensamento grego conheceu uma nova chama multicolor e mais ardente que nunca. Porém, não podemos afirmar que as filosofias helenísticas tenham “nascido” no dia em que Alexandre morreu, nem mesmo no ano seguinte, quando Aristóteles morreu. Por mais que a ideia romântica de relacionarmos o fim da época clássica com a morte destes dois homens nos atraia, é importante ter em consideração que a filosofia percorre um percurso contínuo onde as ideias seguem um fluxo que não é linear mas onde há sempre um antecedente, fundamental numa leitura da história da filosofia. Neste movimento continuado de reflexões, ideias e acções, destaca-se um filósofo, quer pela originalidade das suas afirmações, quer pela impertinência das suas acções, ou ainda pela sua surpreendente atitude ao usar a sua própria morte como um verdadeiro manifesto filosófico. Sócrates foi esse filósofo, e podemos afirmar que toda a filosofia helenística tem, por menor que seja, uma marca socrática nas suas concepções, sobretudo no exemplo da coerência de vida que o filósofo deixou²¹.

Para entendermos esse fluxo contínuo de ideias, é importante verificar que ainda antes da morte de Alexandre, em 323 a.C., vários discípulos de Sócrates desenvolveram as ideias que constituirão a base das escolas filosóficas helenísticas (cf. LONG, 1986²: 7-13). Neste sentido, notemos os seguintes fragmentos relativos a Antístenes.

didakthn apedeiknue thn arethn.²²

“ele demonstrava que a virtude pode ser ensinada”

arethei d j auttoi~ kai; telo~ eihai to; kat j arethn zhn w~ jAntisqen~
fhsein ejn tw/ Hraklei~, omoi~w~ toi~ Stwikoi~.²³

²¹ Sobre Sócrates teceremos considerações mais alargadas nas páginas 88-90.

²² Caizzi fr. 69 = D.L. 6, 10.

²³ Caizzi fr. 22 = D.L. 6, 104.

“para eles é certo que a vida de acordo com a virtude é o objectivo a procurar, como Antístenes diz no seu *Héracles*, em concordância com os estóicos ”

aujtarkh t jehai ton sofon: panta gar aujtou eihai ta; twñ a|| lwn.²⁴

“o sábio é auto-suficiente, visto que todas as coisas dos outros {homens} são suas”

Considerando o exemplo de Antístenes, discípulo e amigo íntimo de Sócrates, verificamos que este filósofo não só fixou os princípios em que Diógenes de Sinope se apoiará para erigir o movimento Cínico²⁵ como foi também professor de Zenão, fundador do estoicismo, influenciando deste modo tanto cínicos como estóicos. A importância da influência de Antístenes no estoicismo confirma-se nestes fragmentos relativos ao filósofo, onde encontramos algumas das bases da doutrina ética que Zenão e os seus seguidores desenvolveram posteriormente.

1.4 Política e Filosofia na Época Helenística

As grandes alterações políticas da época helenística tiveram um inegável impacto na filosofia. Contudo, convém referir que este impacto foi, de algum modo, exacerbado e demasiadamente simplificado no passado (BEVAN, 1913: 32; TARN, 1952: 325-360; FERGUSON, 1958: 135-137). Em 1974, Long, especialista sobre as filosofias helenísticas, decompõe (na nossa opinião de forma irrefutável) a posição de que as filosofias helenísticas se limitam a responder à agitação política da época (cf. LONG, 1986²: 2-4.). Para Long, e também para nós, a questão é muito mais complexa do que isso e deve ser considerada com o necessário cuidado.

Desta forma, afirmava-se que a crise política, causada pelo poderio macedónio, teria levado a uma diminuição da autonomia das cidades-estado e a uma certa regressão na vida comunitária das *poleis*, e que, por sua vez, esses efeitos tinham impelido as filosofias helenísticas para um recolhimento forçado, num caminho individualista e desligado da vida social e política da época. Nesse sentido, considerava-se que o imenso poder das monarquias tinha sufocado o pensamento filosófico livre que alegadamente existia na época clássica, olhando-se a democracia ateniense como um farol da liberdade intelectual.

²⁴ Caizzi fr. 80 = D.L. 6, 11.

²⁵ Apesar de o Cinismo ter tido uma importância reconhecida na filosofia antiga, não é normalmente considerada como uma “escola filosófica”, visto que nunca foi elaborado como um sistema filosófico e nunca se organizou numa “escola”. O modo de vida cínico era o principal objectivo do Cinismo.

Tarn e Griffith resumem a posição tradicional sobre as filosofias helenísticas do seguinte modo: “The two new philosophies, those of Epicurus and Zeno, were both products of the new world which Alexander had made, and primarily of the feeling that a man was no longer merely a part of his city; he was an individual, and as such needed new guidance.” (TARN, 1952: 327).

Actualmente, os especialistas partilham uma opinião mais complexa e aparentemente mais equilibrada (cf. BARNES, 1986: 422; HADOT, 1995: 146-147; LONG, 2006: 4; SHARPLES, 2006: 223-224). Segundo estes, devemos tomar uma perspectiva mais crítica, lembrando que foi a democracia ateniense, suposta chama ardente da liberdade de expressão, que condenou Sócrates à morte por influenciar os jovens. Além do mais, não nos parece possível que se possa considerar desligadas da política e da vida social filosofias que, segundo Martha Nussbaum, “are all highly critical of society as they find it; and all are concerned to bring the necessary conditions of the good human life to those whom society has caused to suffer” (NUSSBAUM, 1994: 10). Consideramos que a visão de Nussbaum sobre este aspecto é correcta e sublinhamos ainda a sua afirmação: “The ideia of universal respect for the dignity of humanity in each and every person regardless of class, gender, race, and nation (...) is, in origin, a Stoic idea” (NUSSBAUM, 1994: 12). Sobre esta última afirmação consideramos que também os epicuristas merecem a sua parte de reconhecimento pelo valor que atribuíam à dignidade humana, consistindo o livre acesso à escola por qualquer pessoa, um exemplo irrefutável do seu respeito pela dignidade humana.

Deste modo, não podemos aceitar o preconceito que afirma que as filosofias helenísticas não se interessavam pela política, quando temos notícia de vários filósofos, até mesmo epicuristas, que tiveram um papel de conselheiros junto dos monarcas helenísticos. Neste sentido, recordemos então alguns epicuristas que se imiscuíram em assuntos políticos. Em primeiro lugar, Filónides de Laodiceia, bem aceite na corte selêucida, tornou Antíoco Epifanes (c.215-164) um autêntico adepto do Epicurismo (cf. BOYANCÉ, 1960: 499-516). Em Alexandria, o epicurista Colotes dedica a obra *É Impossível viver de acordo com as doutrinas dos outros filósofos*, οἱ kata; ta; tw̃n al̃lwn filosofw̃n dogmata oujde; zhn ej̃stin, a Ptolomeu II Filadelfo²⁶, tentando deste modo ganhar o apoio do monarca lágida. Na Grécia, o estóico Esfero teve grande influência junto dos reis espartanos, Ágis e Cleómenes (cf. HADOT, 1995: 150), contribuindo para as suas reformas políticas. Por fim, devemos referir Perseu de Cício, filósofo estóico que viveu na corte de Antígono Gonatas

²⁶ Cf. PLUTARCO, *Contra Colotes*, 1107e.

em Péla, onde educou o filho do monarca helenístico e ganhou grande influência política, tendo chegado ao ponto de exercer comando militar às ordens do Rei (cf. GRIMAL, 1985: 247-248). Poder-se-ia pensar que a relação entre os monarcas helenísticos e os filósofos era de alguma subserviência da parte dos últimos, mas não seria sempre assim, se acreditarmos na veracidade da carta que Diógenes Laércio nos relata, onde Antígono Gonatas convida Zenão para visitar a sua corte²⁷:

Ἐγὼ; τυχ/ men kai; δοκ/ νομιζω proterein tou sou biou, logou de; kai; paideia~ kaqusterein kai; th~ teleia~ eudaimonia~ hē su; kekthsai. dioper kekrika prosfwnhsai; soi paragenesqai pro~ ejnev pepeismeno~se mh; ahterein pro~ to; axioumenon. su; ouh peiraqhti ek panto~ tropou summixai moi, dieilhfw~ touto dioti ouc; eho~ ejmou paideuth~; ešh/ pantwn de; Makedonwn sullhbdhn. ol gar ton th~ Makedonia~ aŕconta kai; paideuwn kai; agwn epi; ta; kat j ajrethn fanero~; eštai kai; tou~ upotetagmenou~ paraskeuazwn pro~ eujandrian. oip~ gar ah olhgoumeno~ h~ toiou tou~ eiko~; w~ epi; to; polu; gignesqai kai; tou~ upotetagmenou~.

“Enquanto na fortuna e na fama, eu penso estar em posição superior a ti, no que respeita à razão e à educação eu considero-me inferior, tal como na perfeita felicidade que adquiriste para ti. Por isso, decidi convocar-te para junto de mim, convencido que não recusarias o pedido. Tenta, de todas as maneiras, juntar-te a mim, percebendo que não serás apenas o meu professor, mas de todos os Macedónios ao mesmo tempo. Visto que quem instrui o rei da Macedónia na, virtude também prepara os seus súbditos para serem bons homens. Pois tal como é o governante, assim se tornarão na sua maioria os seus súbditos.”

As filosofias helenísticas caracterizam-se globalmente por uma necessidade premente da procura da felicidade, tornando-se assim a *eudaimonia* uma palavra central para todas as filosofias deste período (cf. LONG, 2006: 29). Apesar de não ter sido uma questão desprezada pelos filósofos anteriores, é inegável que a procura da felicidade assume um papel preponderante, pois, ultrapassando a importância da teorização acerca do modo de viver numa cidade, passa a centrar-se mais no modo de vida do homem. Assim, colocando a questão de modo mais simples, poderemos afirmar que a filosofia deixa de ser

²⁷ D. L., VII, 7.

tanto a arte de pensar o mundo, passando a ser mais uma arte de viver nele. Acima de tudo, a filosofia torna-se uma arte de viver a vida, onde a tarefa fundamental do filósofo é cada vez mais encontrar o caminho correcto para atingir a *euplaimonía*, ensinar esse caminho, sem deixar ele próprio de viver de acordo com o que ensina²⁸. Deste modo, a utilidade prática, a *praxi-*, determinará cada vez mais o sentido e a razão da filosofia. Para descrever esta situação, onde a filosofia é vista como um modo de vida, convém ainda acrescentar que cada escola filosófica helenística se distinguirá das outras através das diferenças na sua proposta de modo de vida. Na realidade, nas filosofias helenísticas cada um escolhe a proposta filosófica com que mais se identifica e segue-a ao longo de cada momento, tendo em conta as suas orientações pessoais.

Devemos também notar que, na época helenística, enquanto a ética aumenta de importância, a metafísica perde relevância. Como refere Long, devemos considerar que a ética era, no período helenístico, um tópico bastante vivo em que os filósofos demonstravam um entusiasmo comparável ao dos primeiros filósofos gregos relativamente às suas teses cosmológicas (LONG, 2006: 6). Esta onda de confiança e entusiasmo que Long refere contrasta em absoluto com o clima de caos, violência e de emergência desesperada que Bevan refere relativamente ao estoicismo²⁹.

Um outro elemento fundamental, que ainda não referimos, para entender o pensamento helenístico como uma arte de viver, consiste na noção que Michel Foucault apelidou de “*le souci de soi*” (FOUCAULT, 1994). Se, tal como o filósofo francês, entendermos a filosofia como uma arte de viver, devemos ter em conta que cada escolha que tomamos em cada momento deve ser acompanhada de atenção e cuidado sobre a nossa própria pessoa. Foucault considera que este fenómeno é muito antigo na cultura grega, evocando Xenofonte como um dos primeiros a registar esta preocupação com o próprio, evocando ainda Platão e Sócrates como grandes contribuidores para o desenvolvimento desta ideia; e, além disso afirma ainda que a idade de ouro desta ideia se situa nos dois primeiros séculos da época imperial (FOUCAULT, 1994: 54). Quanto a nós, não nos restam dúvidas de que em todo o pensamento helenístico há uma grande preocupação referente ao cuidado de si, seja em que escola filosófica for. Devemos, porém,

²⁸ Sobre a filosofia como uma arte de vida na época helenística ver: HADOT, P. (1995), *Qu'est-ce la philosophie antique?*, Paris, Gallimard, pp. 145-226; LONG, A. A. (2006), *From Epicurus to Epictetus: Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, pp. 23-39; SHARPLES, R. W. (2006), “Philosophy for Life” in GLENN BUGH, (ed.) *The Cambridge Companion to the Hellenistic World*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 223-240.

²⁹ BEVAN, E. (1913), *Stoics and Sceptics*, Oxford, Clarendon Press, p. 32: “Stoicism, as it appears to me, was a system put together hastily, violently, to meet a desperate emergency. Some ring-wall must be built against chaos”.

ter alguma atenção para não confundir este “souci de soi” com o individualismo que normalmente é atribuído ao pensamento helenístico. Neste sentido, Luther H. Martin, num ensaio estimulante, ataca as concepções tradicionais que ligam a época helenística a um individualismo egoístico e centrado nos problemas do indivíduo, em contraste com a época clássica, onde a *polis* era o tema central de debate (LUTHER, 1994: 117-140). Este autor contrapõe que a fragmentação cultural helenística não deu lugar a uma ideologia do individualismo, mas sim a uma pluralidade de subculturas alternativas, exemplificadas nas várias religiões e na cultura material da época, constituída pelas dezenas de milhares de pequenas figuras de terracota. Para Martin, a presença destes dois elementos sugere uma ideologia de inclusão social, onde as religiões e a cultura material reflectem uma vontade colectiva de restabelecer um sentido de lugar, com o objectivo de unir e não individualizar a comunidade. Ora, esta leitura é totalmente oposta à de Tarn, para quem a religião helenística ilustra o individualismo supostamente característico desta época (cf. TARN, 1952: 338).

Neste contexto helenístico, onde a filosofia se identifica com uma arte de viver, a filosofia desdobra-se em diferentes escolas que apontam caminhos e métodos divergentes para chegarem ao ponto fulcral comum: a *eudaimonia*. As três maiores escolas filosóficas e seus respectivos fundadores são os cépticos de Pirro de Élis, que reformularam a Academia, tornando-a sua; os estóicos de Zenão de Cício, que dava as suas lições na *stoai poikilē*, o “pórtico pintado” de Atenas; e os epicuristas de Epicuro de Samos, que praticava e ensinava a sua filosofia no *Khporon* (Jardim) da sua casa, situada a pouca distância de Atenas. Nesta enumeração dos líderes das principais escolas filosóficas helenísticas, é interessante notar que nenhum deles é ateniense de origem, o que não impede que escolham Atenas para implantarem as suas escolas. Deste modo, a filosofia manteve-se em Atenas, ao contrário da ciência que se deslocou quase inteiramente para Alexandria, sobretudo devido ao patrocínio dos Ptolomeus.

A opção por determinada escola era um factor essencial na escolha entre os diferentes caminhos para se chegar à “vida feliz”. Todas as escolas ofereciam o seu caminho para “uma vida feliz” e disputavam entre si a dedicação e o modo de vida daqueles que aderiam às suas doutrinas. Contudo, se acreditarmos em Luciano, (que na sua obra *Hermotimo* nos mostra um fervoroso adepto estóico a ser convertido ao cépticismo) nada impedia, e seria até banal, que, no decorrer da sua vida, uma pessoa escolhesse alterar as doutrinas filosóficas em que sustentava o seu modo de vida. Tal como uma sociedade “saudável” permite e aceita a conversão ou reconversão de uma pessoa de uma religião para outra, ou até uma opção agnóstica ou ateia, também na época helenística as pessoas

podiam optar por um modo de vida que estaria de acordo com a sua escolha pessoal. Este liberalismo filosófico, que não era ocasional e muito deve à liberdade religiosa, permitia, porém, que as escolas e seitas competissem, por vezes áspera e rudemente, para atraírem seguidores.

A oferta de um caminho para a felicidade significa que as filosofias helenísticas ofereciam um modo de vida que dependia apenas do próprio homem. Neste contexto filosófico helenístico que temos vindo a descrever, cabe a cada um decidir, com base no suporte racional que adoptar, quem é, como vê o mundo e o que quer dele. As filosofias helenísticas propõem usar as nossas capacidades naturais, sobretudo a razão, para chegar à *euphaimonia*. Ora, a ideia de que é necessário seguir as doutrinas da escola, seja ela qual for, para se ser feliz, só é sustentável se se aceitar que o rumo da sociedade e da educação dominante está errada nos seus aspectos mais fundamentais e deve, por isso, ser revisto sob um novo molde que estará mais de acordo com a *phusi-*, a natureza humana.

Um dos princípios fundamentais para se viver uma vida feliz, segundo as filosofias helenísticas, é que cada decisão que tomamos, cada escolha que fazemos deve ser tomada tendo em conta a razão (*logos*) e a natureza humana (*phusi-*). A razão, através de diferentes processos, decide o que é melhor para a nossa vida, tendo em conta a disciplina dos sentimentos, das sensações e, sobretudo, das paixões. Para os estoicos e também para os epicuristas, as paixões constituíam uma fonte de mal e de sofrimento de que o homem se devia libertar³⁰. As necessidades fundamentais que a natureza humana exige são a prioridade máxima que devemos respeitar, pois tudo o que é considerado supérfluo é potencialmente perigoso. Neste ponto os estoicos são mais permissivos que os epicuristas, pois não consideram a riqueza um mero vício. Já os epicuristas, devem contentar-se com refeições simples, roupa despretensiosa, renunciar às riquezas e viver retirado, ou seja, renunciar à fama, mas não à responsabilidade.

As filosofias helenísticas farão uma extensa revisão da sociedade e da educação dominante, pois a arte de viver pela filosofia presume que a cultura predominante tenha falhas cruciais (cf. LONG, 2006: 27-28; NUSSBAUM, 1994: 10.). Segundo as filosofias helenísticas, apenas a filosofia permite viver de acordo com a natureza humana, o que leva naturalmente a que se questione as estruturas convencionais que regem a opinião comum, a *doxa*. Essa revisão não implica um conteúdo necessariamente político, mas antes uma preocupação ética que se sobrepõe a um mero ponto de vista individualista e político. Neste sentido, interessa-nos sobretudo destacar e aclarar a proposta epicurista.

³⁰ Sobre as paixões no estoicismo ver: SERRA, J. P. (2006), *Pensar o Trágico – Categorias da Tragédia Grega*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, pp. 80-84.

O seguinte fragmento conservado por Sexto Empírico dá-nos a possibilidade de conhecer o modo como os epicuristas concebiam a filosofia³¹:

ἐπαγγελόνται γὰρ τεχνήν τινα; περί; τὸν βίον παράδεισιν, καὶ; δια;
 τούτῳ Ἐπικούρῳ~ μὲν ἐλέγε τὴν φιλοσοφίαν ἐμέργειαν εἶναι λόγῳ~ καὶ;
 διαλογισμοῖ~ τὸν εὐδαιμονα βίον περιποιούσαν.

Eles prometem transmitir uma arte acerca da vida, e por esta razão Epicuro disse que a filosofia é uma actividade que procura a vida feliz através de argumentos e debates.

A filosofia para os epicuristas é aqui desenhada como algo muito diferente de uma teoria que procura a verdade sobre determinados conceitos, como faz sobretudo Platão. Aqui, a filosofia é uma ἐμέργειαν, ou seja, uma acção ou operação, ἐργον, cuja finalidade é a procura de uma vida feliz, τὸν εὐδαιμονα βίον. Os mecanismos que permitem chegar à felicidade são mecanismos relacionados com a razão, argumentos e debates, λόγῳ~ καὶ; διαλογισμοῖ~. Deste modo, tomamos nota de que a concepção da filosofia para os epicuristas deriva de uma intensa relação prática com a vida e que essa relação é estabelecida através da razão. Constatamos, com a leitura deste trecho que, para os epicuristas, a arte de viver a vida é baseada em raciocínios que procuram entender as verdadeiras causas dos males humanos.

1.5 A proposta de Epicuro

No sentido de conhecer a proposta epicurista, voltemos a nossa atenção para o próprio Epicuro, nascido em 341 a.C., na ilha de Samos, situada junto à costa jónica, onde o seu pai se teria instalado dez anos antes como colono ateniense. Ainda jovem, Epicuro ia à ilha vizinha de Teo escutar Nausífanos, filósofo que seguia os ensinamentos de Demócrito, um acontecimento que a ser verdade, explicará que Epicuro tenha tomado conhecimento do atomismo através do contacto com aquele filósofo³². Mais tarde, aos dezoito anos, Epicuro vai para Atenas no sentido de cumprir as suas obrigações militares na efebria ateniense, permanecendo na cidade durante dois anos. Nos anos seguintes o seu

³¹ Fr. 219 Usener.

³² Sobre Nausífanos e a sua influência em Epicuro ver: DE LACY, P.H. / DE LACY E.A. (1978), *Philodemus: On methods of Inference*, 2ª ed., Nápoles, Bibliopolis, pp. 174-175.

percurso é pouco conhecido, mas a tradição afirma que foi professor alguns anos em Cólófon, uma pequena cidade situada no continente asiático, a norte de Éfeso. Mais tarde, terá partido para Mitilene, em Lesbos, e depois para Lâmpsaco, a norte do estreito de Helesponto onde permanecerá de 310 a 306. Terá sido nestas cidades que iniciou a sua carreira como filósofo e onde terá ganho os seus primeiros seguidores. Em 306 regressa a Atenas, onde funda o Jardim e permanece até ao fim da sua vida em 271.

O Jardim diferia em vários aspectos da Academia e do Liceu. Era constituído, não por um grupo de especialistas em diferentes áreas do saber, mas sim por uma sociedade de amigos que vivia de acordo com certos princípios. Nesta comunidade praticava-se activamente a amizade, a frugalidade, refeições em comum, e no dia vinte de cada mês celebrava-se o nascimento do mestre³³.

Uma das grandes diferenças entre a proposta epicurista e as escolas filosóficas anteriores, nomeadamente o Liceu ou a Academia, revela-se na política de admissão. A filosofia de Aristóteles dirige-se apenas àqueles que já tiveram uma educação liberal, o que exclui todos os que por algum motivo nunca tiveram hipótese de obterem essa educação (cf. NUSSBAUM, 1994: 104.). Contrariamente, no Jardim, mulheres e homens, jovens e idosos, escravos e homens livres³⁴, pessoas com educação ou iletrados, ricos ou pobres, eram admitidos. Deste modo, Epicuro marca uma diferença relevante com a educação dominante, pois, os *gymnasia*, a *efebia*, as escolas filosóficas, todos tinham uma política de admissão cerrada e segregativa a vários níveis. Tal como refere Elizabeth Asmis, a filosofia de Epicuro é desafiadoramente não-elitista (cf. ASMIS, 2001: 209). Desta forma, contrariando a cultura predominante, Epicuro torna a investigação filosófica acessível a qualquer pessoa.

No início da sua *Carta a Meneceu*, Epicuro é bastante claro sobre a questão da irrelevância da idade para o estudo da filosofia³⁵:

Mh̄te neō- ti- w̄h melleitw filosofein, mh̄te gerwn uparcwn kopiatiw filosofwn. oūte gar alwro- oūdei- ēstin oūte parwro- prō- to; kata; yuchn ubgiainon. ol de; legwn h̄ mhpw tou filosofein uparcein w̄tan h̄ parehlugenai thn w̄tan ofnoioi- ēsti tw/legonti prō- eupdaimonian h̄mh; pareinai thn w̄tan h̄ mhketi eihai. w̄ste filosofhteon kai; new/ kai;

³³ Sobre o epicurismo como comunidade alternativa à sociedade dominante ver: FRISCHER, B. (1982), *The Sculpted Word – Epicureanism and Philosophical Recruitment in Ancient Greece*, Berkley, University of California Press, pp. 52-66.

³⁴ Apesar de não possuímos qualquer texto teórico de Epicuro sobre a escravatura, encontramos algumas referências a Mis, um escravo que integrava o grupo do Jardim. (cf. D.L. X, 3).

³⁵ D.L., X, 122. (Trad. Port.: Forte, 1994: 27).

geronti, tw/men ópō~ ghraskwn neazh/ toi~ agaqoi~ dia; thn carin tw
 gegonotwn, tw/de; ópō~ neo~ afna kai; palaio;~ hll dia; thn ajfobian tw
 mellontwn: meletan ouh crh; ta; poiounta thn eudaimonian, eiper
 paroush~ men aynth~ panta ecomen, apoush~ de; panta prattomen eij-
 to; tauthn echein.

Mesmo que jovens, não devemos hesitar em filosofar. E nem sequer na velhice devemos cansar-nos do exercício filosófico. Pois para ninguém é demasiado cedo nem demasiado tarde para a purificação da alma. Aquele que diz que a hora de filosofar não chegou, ou já passou, assemelha-se ao que afirma que a hora não chegou, ou já passou, para a felicidade. São, por isso, chamados a filosofar tanto o jovem como o velho. O segundo para que, envelhecendo, permaneça jovem em bens por gratidão para com o passado. E o primeiro para que jovem, seja também um antigo pela ausência de receio em relação ao futuro. Devemo-nos, pois, preocupar com aquilo que cria a felicidade, já que com ela possuímos tudo e sem ela tudo fazemos para a obter.

Relativamente ao facto de mulheres de diferentes níveis sociais integrarem a escola de Epicuro, é uma circunstância que pode ser verificada em alguns passos de Diógenes de Laércio³⁶. Pamela Gordon escreveu um artigo inovador sobre a presença de mulheres no Jardim onde refere o modo como esta circunstância foi aproveitada pelos adversários do Jardim no intuito de o denegrir (cf. GORDON, 2004: 221-243.). Neste sentido, Gordon conclui que o epicurismo foi a mais denegrada escola da antiguidade porque criticava e colocava em causa a paideia dominante, que, como sabemos, era, no mundo greco-romano, maioritariamente uma cultura de homens e para homens. Em ruptura com a cultura helénica de cariz predominantemente sexista, Epicuro, tendo como finalidade disponibilizar a eudamonia a todos, reestrutura a educação clássica, propondo uma educação que pudesse ser seguida por qualquer um, incluindo as mulheres de qualquer estrato social.

É importante referir que o Jardim não era apenas uma escola onde se aprendia a ser epicurista através de um método sistemático. Além disso, o Jardim era muito mais uma comunidade de homens e mulheres prontos a seguir um determinado modo de vida, onde a filia era um elemento fundamental para o funcionamento da comunidade. Para além de

³⁶ Leontion, uma hetera (cf. D.L., X, 4); qemista, esposa de Leonteu (cf. D.L., X, 4); Mammarrion, Hdeia, Erwtion e Nikidion, heteras (cf. D.L., X, 7).

ser valorizada teoricamente nas doutrinas do mestre³⁷, a amizade epicurista era praticada diariamente no Jardim. De Witt, ao descrever a organização da comunidade epicurista, considerou que a base do sistema aí aplicado é a boa-vontade, a cooperação voluntária e a amizade (De Witt, 1936b: 205-211). Sobre a amizade epicurista, Witt refere ainda que o princípio efectivo da organização da escola é o amor e a amizade. De facto, todo o sistema educativo epicurista assenta na amizade tomando-a como um aspecto essencial. A amizade entre todos os membros, professores, discípulos e principiantes, permitia que fortes laços pessoais pudessem suportar a crítica saudável que Zenão e Filodemo referem no *Peri parrhsia*~. Essa crítica saudável, que Filodemo favorece e privilegia no seio da comunidade epicurista, constitui o tema central da nossa tese – a parrésia.

A questão da amizade epicurista tem criado polémica devido à sua compatibilidade com o hedonismo epicurista (cf. ALGRA, 2003; KONSTAN, 1997: 108-113; LONG, 1978: 71-72; TSOUNA, 2007: 27-31). O problema verifica-se quando se tenta conciliar uma visão hedonística das relações humanas com uma amizade supostamente altruísta. Aparentemente, os dois pontos parecem incompatíveis, sendo que a questão é condensada na controversa *Sententia Vaticana* 23³⁸:

Pasa filia di jebauthn airethi archn de; ei hfen apo; th~ wjfeleia~.

Toda a amizade é uma virtude em si, mas tem origem na necessidade.

A atribuição desta *sententia* tem levantado alguma polémica, embora mais recentemente se tenha atribuído a um epicurista tardio e não a Epicuro (cf. TSOUNA, 2007: 29; BROWN, 2002: 78-9). Na verdade, a questão da amizade epicurista deu origem a três interpretações diferentes entre os estudiosos modernos. A primeira interpretação considera que a amizade epicurista possui características de altruísmo e preocupação desinteressada pelos outros apesar destas características constituírem uma incongruência na ética epicurista (cf. MITSIS, 1988; ANNAS, 1993: 240). A segunda interpretação afirma que Epicuro considera a amizade de forma meramente instrumental, apenas pelo prazer que dela advém, o que resulta numa maior coerência da ética epicurista, relativamente à primeira interpretação (cf. LONG, 1978: 71-72). A terceira e última interpretação tenta criar um consenso entre as duas anteriores, afirmando que para Epicuro e para os seus

³⁷ Cf. *KD* 27,28 e *SV* 23.

³⁸ Usener emendou o manuscrito em di jebauthn arethi (uma virtude por si própria) para di jebauthn airethi (elegível por si própria). Todavia LONG, 1986: 305; KONSTAN, 1997: 110 e BROWN, 2002 rejeitaram a emenda (cf. EVANS, 2004: 410 n.12).

seguidores cronologicamente mais próximos a amizade é auto-interessada e egoística, enquanto os epicuristas mais tardios, em resposta a críticas dos académicos, prefeririam admitir outras fontes de motivação além do prazer (cf. BROWN, 2002: 78-79; TSOUNA, 2007: 28-30). Na verdade, Tsouna notou que no *De finibus* de Cícero³⁹ surgem três abordagens à questão da amizade por diferentes grupos epicuristas. De forma sucinta, o argumento de Tsouna resume-se aos seguintes pontos. Torquato, o representante epicurista nesta obra de Cícero, afirma que os epicuristas, numa primeira abordagem, consideram a amizade como útil sobretudo para a segurança e o prazer pessoais, ou seja, uma visão utilitarista, apesar de Torquato associar a esta visão algumas afirmações bastante altruístas⁴⁰. Esta primeira posição parece corresponder à posição de Epicuro e das primeiras gerações de epicuristas (cf. TSOUNA, 2007: 28). A terceira posição que Torquato apresenta, a que aqui menos nos interessa, refere que a amizade é um contrato entre sábios para que se ame um amigo tanto quanto nos amamos a nós próprios. A segunda posição epicurista sobre a amizade é apresentada de forma diferente. Alguns “epicuristas mais tímidos (...) mas bastante inteligentes⁴¹”, perante as críticas dos académicos, os quais afirmavam que o hedonismo é incompatível com a verdadeira amizade, propõem uma “teoria da revelação” para resolverem esta questão (cf. TSOUNA, 2007: 29-30. “they propose a kind of emergence theory”). Esta teoria sustentaria que apesar de a motivação primária para a amizade provir do desejo de prazer, com a familiaridade adquirida nessa relação utilitária o amor altruísta floresce⁴² entre os amigos. Na verdade, esta posição tenta harmonizar uma amizade altruísta sem destruir o princípio de Epicuro, onde o prazer é a finalidade suprema. Tsouna atribui, não com certeza, mas com alguma probabilidade, esta “teoria da revelação” a Filodemo e aos seus discípulos. Deste modo, se concordarmos com Tsouna, notamos que esta concepção da amizade está presente na pedagogia epicurista que Filodemo expõe no *Peri Parrésia*⁴³.

De qualquer modo, a amizade foi sempre para Epicuro e para todos que o seguiram um pilar fundamental que se evidenciava nas relações pessoais. Epicuro pode ter legado uma teoria aparentemente não muito coerente, mas o seu exemplo de vida deixa poucas dúvidas quanto à importância que concedia à *filia*⁴⁴.

³⁹ *De Finibus*, 65-70.

⁴⁰ Cf. *De Finibus*, 66-68.

⁴¹ *De Finibus*, 69: *Epicurei timidiore (...), sed tamen satis acuti*

⁴² Cf. *De finibus*, 69: *amorem efflorescere*.

⁴³ Sobre este assunto ver páginas 110-115.

⁴⁴ Cf. D.L., X, 22.

Após termos analisado a educação dominante, olhemos agora para a proposta epicurista. Como afirma Elizabeth Asmis⁴⁵, a educação epicurista pode ser dividida em dois níveis: básico e avançado. A primeira fase enfatiza a memorização das doutrinas do mestre sob a supervisão de um orientador pessoal. Esta memorização já fazia parte do núcleo das competências educacionais desenvolvidas na educação clássica dominante. Epicuro, apercebendo-se do valor dessa componente educativa, aplicou-a na sua proposta de forma diferente. De um modo semelhante, mas com um conteúdo muito diferente da educação clássica, onde a memorização servia sobretudo para memorizar trechos poéticos que supostamente ajudariam a formar o carácter do jovem, o primeiro passo do estudante epicurista seria memorizar as doutrinas básicas, algumas frases gnómicas e, posteriormente, mais extensos sumários dos temas epicuristas. No sistema educativo epicurista, a memorização forma a atitude moral do estudante e consiste num processo de aprendizagem activo e dinâmico, visto que deve ser usado a qualquer momento. Através do processo de memorização, o estudante epicurista adquire o comportamento correcto que conduz o seu modo de vida, fazendo-o mediante um processo de descoberta filosófica. A memorização epicurista não serve o propósito de repetir automaticamente as doutrinas, mas exige um processo de reflexão que a transforma num exercício racional. Assim, é pedido ao estudante que siga o mesmo caminho que o mestre e que, quando se depare com alguma questão, se aperceba que a resposta correcta para essa situação coincide com a proposta já memorizada na doutrina de Epicuro. Deste modo, o estudante não acredita simplesmente nas doutrinas do mestre, pois o estudante chega às mesmas conclusões que Epicuro de forma autónoma, necessitando apenas de utilizar o mesmo método que o mestre. Destaca-se assim, a autonomia do estudante, o qual, se percorrer o mesmo caminho que Epicuro, chegará necessariamente às mesmas conclusões (cf. Asmis, 2001: 218).

Um dos textos provavelmente mais utilizados na fase inicial de memorização seria o *tetrafarmako*~, ou seja, o quádruplo remédio, citado por Filodemo do seguinte modo⁴⁶:

αἰὲρ ὁ βίος, ἡ ἀνύψωσις τοῦ σώματος καὶ τὰ ἄλλα κατὰ τὴν φύσιν, τοῦ δὲ
 δεινὸν εὐκταρῆς ἔστιν.

⁴⁵ Sobre a educação epicurista ver: ASMIS, E. (2001), “Basic Education in Epicureanism” in TOO, Y. L. (Ed.) *Education in Greek and Roman Antiquity*, Leiden, Brill, pp. 209-239.

⁴⁶ Cf. P.Herc. 1005, col. 5.9-13.

deus não causa medo, a morte não levanta suspeita, o bem é fácil de obter e o mal fácil de suportar.

Este quadruplo remédio encerra as quatro principais permissas do epicurismo. Em primeiro lugar, a recusa em aceitar que os deuses participam activamente na vida humana leva o epicurista a não rezear os deuses, sem com isso negar a sua existência. Em segundo, a questão do receio da morte é afastada, pois o homem não tem qualquer tipo de existência para além da morte, e se nada sente depois da morte, esta não lhe levanta qualquer problema. Em terceiro, aquilo que é necessário a uma vida feliz não é difícil de alcançar, isto se considerarmos apenas as poucas coisas que realmente necessitamos para viver felizes. Em quarto lugar, toda a dor não perdura continuamente no corpo, pois quando é aguda, dura muito pouco tempo, definindo assim os limites da dor, tornando-a mais facilmente suportável.

Ao mesmo tempo que memoriza estas doutrinas, o estudante, (recordemos que tanto poderia ser uma ex-concubina idosa, ou um jovem aristocrata saído há pouco tempo da efebria) é acompanhado por um orientador que o guia pelo caminho correcto. Provavelmente, este orientador vai transmitindo gradualmente, numa linguagem simples, as ideias básicas do epicurismo. Aliás, nota-se nos textos que possuímos de Epicuro a preocupação do autor em manter uma extrema simplicidade quer no vocabulário, quer na construção sintáctica. Deste modo, abre-se ainda mais a possibilidade de entendimento a qualquer pessoa. Faria ainda parte das tarefas do orientador verificar se o estudante aplicava os ensinamentos na sua vida quotidiana. O facto de os estudantes terem origem em todos os segmentos da sociedade exige uma atenção especial às diferentes respostas psicológicas que os estudantes têm perante os ensinamentos e a sua aplicação prática.

Numa fase posterior, se o estudante pretendesse aprofundar os seus conhecimentos na filosofia de Epicuro, teria na vasta obra do mestre, e posteriormente na dos seus seguidores, uma vasta fonte de inspiração e informação. Será aceitável supor que os “membros avançados” da escola epicurista dedicassem grande parte da sua atenção a ler e a debater os ensinamentos de Epicuro? A cópia dos seus livros também deveria ser um acto regular no Jardim. A física, a canónica e a ética eram estudadas ao pormenor pelo estudante avançado, que possivelmente viveria mais próximo de Epicuro. Provavelmente, muitos desses estudantes viviam perto do Jardim e deslocavam-se até lá para as suas actividades educativas; talvez alguns vivessem no espaço do Jardim, junto do mestre, mas seriam com certeza poucos.

Um outro factor que distingue a proposta epicurista dos outros modelos de educação evidencia-se na *Sentença Vaticana* 45:

Ouj kompou ouple; fwnh~ ejrgastikou~ ouple; thn perimacton para; toi~ polloi~ paideian ejndeiknumenou~ fusiologia paraskueazei, aijl j ajsobarou~ kai; aujtarkei~ kai; epi; toi~ ijdivi~ agaqoi~, ouk epi; toi~ twn pargmatwn mega fronounta~.

O estudo da natureza não forma fanfarrões, ou fabricantes de fórmulas, nem indivíduos que exibem a cultura para impressionar a multidão, antes forma homens fortes e auto-suficientes, que se orgulham das suas qualidades e não das que dependem de circunstâncias exteriores.

A fusiologia consiste no estudo da natureza, tal como a concebiam os filósofos pré-socráticos. Será neste modelo de educação que Epicuro irá basear a educação epicurista. Rejeitando a educação baseada na qewria dos sofistas, de Platão ou de Aristóteles, o filósofo de Samos propõe um regresso à fusiologia dos pré-socráticos. Epicuro critica a confusão entre a natureza e o divino na sua *Carta a Heródoto* (76-82), demonstrando que o conhecimento da natureza não deixa lugar à arbitrariedade que constitui a concepção mítica do divino. Além disso, para o filósofo, o estudo da natureza acarreta fundamentalmente uma alteração no comportamento ético de quem a estuda. A fusiologia, a qual se prende com a concepção cosmológica de Epicuro, permitirá que os homens abandonem crenças e receios infundados e possam alcançar uma vida mais plena de prazer⁴⁷. A educação epicurista concedia grande importância ao estudo da natureza, o que é possível confirmar tanto na *Carta a Heródoto* como na *Carta a Pítocles*, consistindo esta última num resumo da doutrina epicurista sobre as realidades celestes (ta; metewra).

Além da actividade na escola, Epicuro mantinha contacto com os seguidores que estavam fora de Atenas por correspondência. Foi principalmente pela sobrevivência de três cartas de Epicuro a seus discípulos que conhecemos sem intermediários a sua escrita, visto que a grande maioria da sua extensa lista de obras nos é apenas conhecida pelo título. Diógenes de Laércio, na *Vidas e opiniões de filósofos eminentes* afirma que Epicuro terá escrito mais de trezentos rolos de papiro, embora a obra que sobreviveu até aos nossos dias se resume ao seguinte: três cartas - a *Carta a Heródoto*, uma síntese da física epicurista; a *Carta a Pítocles*, sobre astronomia e meteorologia; a *Carta a Meneceu*, sobre a ética – quarenta

⁴⁷ Cf. EPICURO, *KD*, XII. traduzida e comentada na página 95.

sentenças morais, preservadas sob o nome de Kuriai Doxai, à letra *As Doutrinas do Mestre*, normalmente denominadas as *Doutrinas Principais*; e oitenta máximas descobertas em 1888 num manuscrito na Biblioteca do Vaticano, usualmente designadas *Sentenças do Vaticano*. Além destas obras restam inúmeros fragmentos, alguns dos quais estão actualmente a ser recuperados das cinzas da Biblioteca de Filodemo em Herculano.

A doutrina epicurista é normalmente rotulada de dogmática e profundamente monolítica. Nessa visão, os ensinamentos do mestre seriam considerados regra e nunca seriam postos em causa. Quanto a nós, estas afirmações parecem-nos de certo modo exageradas e serão postas à prova na análise à obra de Filodemo, que se afasta de certas posições de Epicuro, como veremos adiante.

O Epicurismo divide-se em três partes constituintes: a física, a canónica e a ética. A física epicurista desenvolve-se a partir de princípios sensoriais. Assim, tudo o que existe são corpos e vazio, os primeiros são constituídos por partículas atómicas e o segundo é o espaço onde os átomos se movem. O nosso mundo é o produto de complexas colisões entre os átomos, sem a supervisão de qualquer estrutura ou entidade superior⁴⁸.

Os sentidos são a melhor ferramenta ao nosso dispor para nos darmos conta dos aspectos mais importantes da natureza das coisas⁴⁹. O pensamento deve sempre ser secundário em relação à experiência sensorial. Segundo a perspectiva epicurista, o entendimento da física leva a que o homem se possa libertar dos receios desnecessários que povoam a sua mente, nomeadamente o medo dos deuses e da morte. Para o filósofo de Samos, os deuses existem, mas não interferem no mundo humano, vivem num limbo distante e desligado da nossa realidade⁵⁰.

Além disso, no sistema de Epicuro, a alma consiste num conjunto de átomos que desaparece com a morte do corpo⁵¹. Esta posição de Epicuro retira qualquer significado a uma experiência da morte, pois se a alma não sobrevive ao corpo, a morte nada significa,

⁴⁸ Cf. D.L., X, 39.

⁴⁹ EPICURO, *KD*, 23:

Eijmach/pasai~ tai~ aijshsesin, ouj ekei~ ouj ja~ aj fh~ autwn dieyeusqai prō~ tiv poioumeno~ thn ajagwghn krinh~.

⁵⁰ D.L., X, 123-124:

Prwton men ton qeon zwh alfqarton kai; makarion nomizwn (...) tai~ gar idiōi~ oikeyoumenoi dia; panto~ ajretai~ tou~ omoiou~ apodecontai, pan to; mh; toiouton w~ ajlotrion nomizonte~.

⁵¹ D.L., X, 67:

kai; mhn kai; luomenou tou olou ajroismato~ hlyuch; diaspeiretai kai; ouketi epei ta~ ajta~ dunamei~ ouje; kineitai, w~per ouj j aijshsin kekthtai.

visto que representa apenas o fim da experiência sensorial que é a vida. Assim, não há dor na morte, tal como não há dor antes da existência.

A finalidade última do sistema epicurista é que o ser humano possa viver sem receios e possa ainda experimentar prazer de acordo com a sua natureza. Uma longa tradição de mal entendidos acerca da noção de prazer epicurista obriga aqui a uma pequena reflexão sobre esta questão. O prazer para Epicuro não se limita ao prazer carnal, sexual, visual, tátil, ou palatal, que hoje em dia associamos à palavra prazer. O prazer para Epicuro vai muito para além disto, visto que o próprio filósofo afirmava que uma vida com prazer é indissociável de uma vida prudente, honrada e justa⁵². Um jardim agradável, a companhia de amigos e uma dieta simples constituiriam todo o prazer necessário a uma vida epicurista (cf. KENNY, 2004: 278.). A natural necessidade de prazer reflecte-se em três tipos diferentes de desejos: desejos naturais e necessários; desejos naturais e não necessários; desejos não naturais e não necessários. O prazer que o epicurista deseja não é desregrado, pelo contrário, é um prazer natural que o deixa em harmonia com a natureza. Livre de desejos vãos e de crenças supersticiosas, o sábio experimenta a *ajtaraxia*, um estado de total ausência de perturbações, e nessa condição pode viver segundo a conduta que a razão confirma e de acordo com a natureza que o rodeia e ser mestre do seu próprio destino.

É crucial referir que se o *telos* epicurista consiste numa vida feliz plena de *ajtaraxia*, a ética deve assumir um papel fundamental no percurso para esse fim. Deste modo, a ética impõe-se no epicurismo como a principal estrutura que sustenta todo o sistema.

Num notável fragmento⁵³, Epicuro, no seu leito de morte, despede-se do seu amigo Idomeneu, revelando uma prática de vida que contém a essência de todo o seu pensamento. O filósofo mostra não recear a morte, evidencia uma intensa capacidade de suportar a dor, combatendo-a com um prazer maior, a amizade. No final do fragmento, Epicuro coloca ao mesmo nível o amor à filosofia e aos seres humanos.

⁵² D.L., X, 132:

Toutwn de; pantwn ajrch; kai; to; megiston agaqon fronhsi~. dio; kai; filosofia~ timiwteron uparcei fronhsi~, ej; h~ ail loipai; pasai pefukasin ajretai; didaskousa w~ ouk e;stin hdew~ zhn a;heu tou fronimws kai; kal w~ kai; dikaiw~ <ouje; fronimw~ kai; kal w~ kai; dikaiw~> a;heu tou hdew~.

⁵³ D.L., X, 22.

“Thn makarian agonte~ kai; aŋna teleutaian hmeran tou biou egrafen
 umin tautiv straggouria te parhkolouqhkei kai; dusenterika; paqh
 uperbolhn ouk apoleiponta tou en eautoi~ megetou~. antiparetatteto
 de; pasi toutoi~ to; kata; yuchn cairon epi; th/ twn gegonotwn hmin
 dialogismwn mnhmh/ su; d jaxiw~ th~ ek meirakiou parastasew~ pro;
 ejne; kai; filosofian epimelou twn paidwn Mhtrodwrou.”

“Neste dia feliz, que é ao mesmo tempo o último da minha vida, escrevo-te o seguinte. A desinteria e a estrangúria perseguem-me de modo que não poderia ser mais intenso. Mas contra tudo isto ergo a alegria mental através da memória das conversas que tivemos. Tu, com o mesmo valor e coragem que, desde jovem, tens para comigo e para com a filosofia, toma conta das crianças de Metrodoro.”

Após a morte de Epicuro, poucas informações concretas nos restam sobre a história do epicurismo entre o vasto período que sucede entre a morte do mestre e o poema de Lucrécio. Podemos afirmar que a obra de Filodemo e toda a biblioteca da vila dos papiros em Herculano vieram ajudar a preencher este vazio.

Devemos ainda fazer um pequeno apontamento sobre Zenão de Sídon, líder do Jardim que foi o mestre de Filodemo em Atenas⁵⁴. Asmis considera Zenão como um pensador produtivo e original, que revitalizou o epicurismo ao entrar em debate com filósofos de outras escolas. Esta autora chega mesmo a afirmar que o filósofo de Sídon é talvez o filósofo epicurista mais importante depois de Epicuro (ASMIS, 1990: 2371). Temos notícia também que o próprio Cícero assistiu a algumas lições de Zenão, aquando da sua passagem por Atenas⁵⁵. A verdade é que o mestre epicurista teve sem qualquer dúvida grande influência no pensamento de Filodemo.

Pensa-se que o epicurismo terá ganho rapidamente toda a bacia do mediterrâneo. No fim do séc. II há informações sobre escolas epicuristas em Cós e Rodes (cf. ASMIS, 2001: 212). Na mesma altura, em Antioquia foi fundada uma escola epicurista por Filónides, sobre o qual sobrevive uma biografia fragmentária⁵⁶, sendo que há inscrições que o descrevem como cidadão honorário de Atenas e como uma figura proeminente da sua cidade natal, Laodiceia, não muito longe de Gadara, terra natal de Filodemo. Importa ainda referir que Filónides é um filósofo epicurista que parece não cumprir a norma do mestre

⁵⁴ Os fragmentos de Zenão encontram-se recolhidos em ANGELI-COLAIZZO (1979), “I frammenti di Zenone Sidónio”, *CErc*, Nápoles, 9, 47-133.

⁵⁵ *Tusc.*, 3, 38.

⁵⁶ P. Herc. 1044

Lage biwsa~, visto que integra a corte selêucida e parece ter tido influência política sob os monarcas, nomeadamente sobre Antíoco IV (c. 215-164 a.C.) e Demétrio I (187-150 a.C.) (cf. GERA, 1999: 77–83). Filónides terá escrito cento e vinte e cinco obras.

Mais tarde, no séc. I a.C., o Epicurismo emergiria na baía de Nápoles, e daí contagiaria Roma, capital do império que nessa altura constituía o pólo centralizador de toda a cultura mediterrânica (cf. DE LACY, 1978²: 145-52).

Importa aqui referir que esta expansão do epicurismo por todo o mediterrâneo se deve sobretudo ao modo como os epicuristas viam a sua escola. Pois, o epicurismo funcionava como um movimento pan-helénico com vários ramos, onde cada escola, rejeitando a legitimidade cultural da cidade onde surgia, adoptava o modo de vida epicurista (cf. FRISCHER, 1982: 35).

Capítulo II - Epicurismo em Roma

No início do séc. I a.C., Roma era já a maior potência militar e económica do mediterrâneo. Após a anexação definitiva da Macedónia como província romana em 146 a.C., os reinos helenísticos e as cidades-estado gregas não tiveram outra opção senão deixarem-se subjugar pelo poder das legiões e da frota marítima de Roma. Com a deslocação do centro político-económico do oriente helenístico para Roma, os homens de cultura também acompanharam inevitavelmente a mudança. A cidade passou a atrair artistas, filósofos, retores e todos aqueles que procuravam disseminar ideias ou simplesmente vencer na vida. Devemos ainda acrescentar, a esses que partiam de livre vontade, procurando oportunidades na nova capital do mediterrâneo, uma grande quantidade de escravos e cativos, alguns com excepcional formação cultural, que, devido às guerras da conquista da Macedónia e da Grécia, passaram para as mãos dos vitoriosos Romanos. Além das guerras de conquista na Macedónia e na Grécia, não podemos também deixar de aqui referir o impacto causado pela anexação do sul da Itália, território há muito tempo helenizado, e que teve grande influência nas trocas culturais entre a cultura grega e a romana.⁵⁷ A verdade é que, Roma se torna numa autêntica esponja que absorve uma variedade enorme de culturas, religiões e costumes. Esta força magnética do novo umbigo do mediterrâneo terá com certeza despertado o espírito missionário e o interesse dos filósofos do Jardim.

Segundo Plutarco⁵⁸, os Romanos tomaram conhecimento das doutrinas de Epicuro quando o filósofo ainda era vivo, revelando o seu relato uma reacção pouco entusiasta ao epicurismo da parte dos Romanos. Mais tarde, a posição da república romana relativamente às ideias epicuristas continua a ser pouco favorável e é certo que os seus representantes não foram bem recebidos na cidade. Segundo Ateneu⁵⁹, em 161 a.C. foram expulsos de Roma Alceu e Filisco, dois filósofos epicuristas que tentavam espalhar a palavra do Jardim, tendo sido invocado que os filósofos vinham “ensinar prazeres” aos Romanos. Alguns anos depois, mais precisamente em 155 a.C., Atenas enviou a Roma uma embaixada constituída

⁵⁷ Apenas para citar um exemplo temos o caso de Lívio Andronico (c. 284-204 a.C), provavelmente um grego de Tarento, que foi levado para Roma como prisioneiro de guerra e que mais tarde veio a introduzir a épica, o drama e a lírica gregas na literatura latina.

⁵⁸ Plut., *Pyrrh.* 20,6

⁵⁹ Ateneu, *Deipnosophistas*, 12, 547^a:

Kalw~ afa poiunte~ Rwmaioi oil panta a1ristoi jAlkaion kai; Filiskon tou~ Epikoureiou~ e1xebalon th~ polew~, Leukiou tou Postoumiou upateuonto~, di j a1-eijshgounto hdonar~.

por filósofos das mais importantes escolas filosóficas, com o intuito de resolver algumas questões entre ambas as cidades (cf. GRIFFIN, 1989: 3). Apresentaram-se em Roma os três líderes das seguintes escolas: Carnéades da Academia, Diógenes da *Stoa* e Critolau do Liceu. Os epicuristas não foram incluídos na embaixada e o mais provável é que, nestas circunstâncias, os atenienses, tendo conhecimento da má vontade de Roma para com os filósofos do Jardim, tenham optado por excluí-los na intenção de facilitar a negociação (cf. BOYANCÉ, 1960: 499).

Os motivos desta suposta antinomia entre Roma e o epicurismo tornar-se-ão mais perceptíveis se olharmos com atenção os costumes tradicionais romanos e a sua aparente incompatibilidade com algumas doutrinas de Epicuro. Para tal, devemos referir o *mos maiorum*, ou seja, “o costume dos ancestrais”, o qual se sustentava em algumas ideias fundamentais⁶⁰ entre as quais duas parecem colidir directamente com a filosofia de Epicuro. Em primeiro lugar, os cidadãos romanos deviam uma fidelidade total e uma subordinação absoluta à cidade, o que coincidia com o seu gosto pela discussão política no *Forum*, contrariamente, pelo menos na aparência, à ética de Epicuro, que se centra mais no ser humano e nos seus problemas do que nos problemas do cidadão. Em segundo, relembramos a *religio*, reverência escrupulosa ao poder religioso, e uma das tradições romanas que seria um alvo óbvio para a concepção teológica epicurista. Estes motivos parecem ter sido suficientes para Roma olhar com desconfiança a filosofia epicurista, pelo menos neste primeiro contacto. Arredada da oportunidade de uma apresentação oficial, como tiveram outras escolas na embaixada de 155 a.C., a filosofia do Jardim foi penetrando gradualmente no pensamento romano. Não sabemos com pormenor como isso aconteceu, mas vejamos alguns factos que nos podem elucidar sobre o assunto⁶¹.

Ao contrário do que se poderia esperar, o epicurismo revelar-se-ia como uma das filosofias mais marcantes para a história do pensamento romano, tal como veremos, e teve no final da república um período de grande expansão entre os Romanos⁶². Cícero, férreo opositor à filosofia do Jardim, afirma que, em determinado momento não explicitado, os epicuristas eram numerosos em toda a Itália⁶³. Na verdade, não conseguimos descortinar se

⁶⁰ Sobre o *mos maiorum* ver ROCHA PEREIRA, M. H. (2002), *Estudos de História da Cultura Clássica, vol II – Cultura Romana*, 3ª ed., Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, pp. 357-362.

⁶¹ Sobre a penetração do Epicurismo em Roma ver GIGANTE, M. (1983), “L’Epicureismo a Roma” in *Ricerche Filodemee*, 2ª ed., Nápoles, Gaetano Macchiaroli, pp. 25-34; FERGUSON, J. (1990), “Epicureanism under the Roman Empire” *ANRW*, II.36.4, pp. 2257-2327 e GRIMAL, P. (1969), “Epicurisme Romain”, in *Actes Du VIII Congres Paris Budé VIII*, Budé, pp. 139-168.

⁶² Ferguson compila uma lista de epicuristas romanos activos no período do final da república que é, nas suas próprias palavras, “an impressive list” (cf. FERGUSON, 1990, 2262).

⁶³ *Tusc.*, IV, 7: *Italiam totam occupaverunt*. Sobre a relação de Cícero com o epicurismo ver: LÉVY, C. (2001), “Cicéron et l’épicurisme: la problématique de l’éloge paradoxal” in AUVRAY-

o epicurismo penetra em Roma pelas classes menos abastadas da população, aproveitando a sua vertente mais universal e “evangelizadora”, ou se entra por via de alguns Romanos endinheirados e adeptos do filohelenismo. De uma forma que nos parece mais plausível, é também possível que o epicurismo se tenha insinuado em Roma por vários canais ao mesmo tempo, desde a influência que o escravo erudito e conhecedor da filosofia do Jardim tinha sobre o jovem romano que educava, até ao convívio que o pedagogo tinha com outros escravos no dia-a-dia e com quem criava os laços da singular amizade epicurista. Neste sentido, recordamos as palavras de Pirre Grimal: “l'epicurisme semble avoir apporté à un grand nombre de gens simples, qui n'étaient ni poètes, ni philosophes, ni hommes d'État, un support moral que l'on ne peut réduire au conseil, très prosaïque, de cueillir le plaisir partout où on le trouve. Et la première constatation est que l'epicurisme, à Rome (...) est définitivement sorti de l'École” (cf. GRIMAL, 1969: 140).

De facto, já na época helenística, o epicurismo tinha saído da escola para conquistar todo o mediterrâneo helenizado. Na Itália, todavia, conhece novo fôlego, o qual resultou numa importante produção filosófica e literária, visível tanto na obra, em grego, de Filodemo, como na obra, em latim, de Lucrécio.

Atentemos agora em duas personalidades situadas na Roma de finais da república, para entendermos melhor o modo como alguns Romanos adoptaram a filosofia do Jardim, contextualizando a situação do epicurismo na época em que Filodemo escreve a obra aqui estudada. O primeiro desses homens é um dos grandes amigos de Cícero, *Titus Pomponius Atticus*, descendente de uma família equestre e íntimo do orador romano que esteve em Atenas com Cícero e juntos ouviram o filósofo Fedro, nos anos 90 a.C. (cf. GRIMAL, 1969: 148-149). Na cidade helénica, o impacto do filósofo terá sido considerável, visto que Ático, ao contrário de Cícero, adopta o epicurismo como filosofia de vida. Sabemos também que o amigo de Cícero viveu em Roma até 85, quando deixou Itália e partiu para Atenas, devido à perigosa instabilidade das guerras civis. Uma vez na cidade grega, será normal considerar que Ático tenha prosseguido os seus estudos sobre o epicurismo. Devemos deixar claro que a sua atitude durante as guerras civis não é inocente e merece alguma reflexão, pois permanece neutral e ajuda os seus amigos, sejam eles de que partido forem, e, acolhendo os proscritos das guerras civis, salva-os da morte. Este epicurista romano coloca claramente a amizade acima dos seus interesses e opções políticas, numa atitude pacifista e conciliadora que notaremos em outros epicuristas Romanos. Além disso, Ático não se desinteressa pelo destino político da sua cidade natal, e regressa a Roma para

ajudar o seu amigo Cícero na campanha para o consulado em 65. A sua atitude não é apolítica no sentido que normalmente é atribuído aos epicuristas, pois Ático, apercebendo-se cedo – tinha vinte e poucos anos quando parte para Atenas – dos problemas e perigos das guerras civis, refugia-se, mas mantém o contacto com os seus amigos e confessa a Cícero as suas opiniões políticas. Mantém-se distante mas não ausente, numa situação em que pode ajudar os seus amigos, sem tomar partido directamente.

Recordemos, então, outro romano que, perante o drama das guerras civis, tomou uma atitude semelhante a Ático. *Lucius Calpurnius Pisão Caesoninus* foi, além de epicurista, um importante político. Chegou ao consulado em 58 a.C., depois de ter casado a sua filha Calpúrnia com Júlio César. No ano do seu consulado, durante a disputa pelo poder entre Cícero e Clódio, quando Cícero foi ameaçado pelo seu adversário, Pisão não auxiliou o orador romano quando este se auto exilou. Este acto valeu-lhe, por um lado, a governação da Macedónia durante 57 a 55, recompensa de Clódio, e por outro, os ataques de Cícero antes⁶⁴ e depois⁶⁵ de Pisão regressar a Roma. Contudo, o aristocrata epicurista não sofreu qualquer sentença derivada dos ataques de Cícero. Ainda assim, foi-se afastando cada vez mais da política, até aceitar, com alguma relutância o cargo de Censor, em 50, cargo que era normalmente considerado uma honra associada ao reconhecimento público das capacidades como político. Desde essa altura, a sua principal acção política foi tentar evitar as guerras civis que, em todo o caso, se sucederam, antes e após o assassinato de César, um papel pacificador que deverá ser associado ao seu epicurismo. Pisão morreu pouco tempo depois de Júlio César.

A íntima amizade de Pisão com Filodemo é confirmada quer por Cícero⁶⁶, quer pelo próprio poeta-filósofo epicurista em dois textos que dedica a Pisão: um poema (*Anth. Pal.* xi. 44.) onde o autor convida Pisão para um jantar entre amigos epicuristas, e o texto *De bono rege secundum homerum*, que é um *speculum principis*⁶⁷, provavelmente escrito quando Pisão foi Cônsul ou Procônsul na Macedónia. Segundo Cícero, o aristocrata romano foi um aluno dedicado do filósofo, factor que se conjuga com a amizade epicurista que Filodemo demonstra pelo seu patrono, ao invocá-lo como φίλτατε Πείσων, “Pisão, amigo mais querido”⁶⁸.

A propriedade da *Villa* dos papiros de Herculano é normalmente atribuída a Pisão. Se a luxuosa *Villa* dos papiros realmente lhe pertenceu, hipótese que nos parece muito

⁶⁴ *Prov. Cons.*

⁶⁵ *In Pisonem*

⁶⁶ *In Pisonem*, 28-29.

⁶⁷ Uma análise detalhada deste texto encontra-se em GIGANTE, M. (1995), *Philodemus in Italy*, Ann Arbor The University of Michigan Press, pp. 63-78.

⁶⁸ *AP*, 9.44.

provável, teria sido aqui, na *Villa* de fim-de-semana do seu patrono, uma recriação romana do Khpo~ de Atenas, que Filodemo faria grande parte do seu trabalho filosófico e poético. A sua localização junto ao Vesúvio constituiu uma tragédia para aqueles que lá viviam em 24 de Agosto de 79 d.C., quando da célebre erupção do vulcão. Porém, a erupção vulcânica não trouxe apenas destruição, pois também permitiu a surpreendente preservação, não só de Pompeios, mas também de Herculano, situada do outro lado do Vesúvio, junto à margem mediterrânica, e da sumptuosa *Villa* dos papiros⁶⁹.

A biblioteca desta *Villa* teve e continuará a ter um papel fundamental para a redescoberta de inúmeros textos de Filodemo e de outros autores, sobretudo epicuristas⁷⁰. As primeiras escavações na *Villa* realizadas foram conduzidas por Karl Weber entre 1750 e 1765 através de túneis subterrâneos. Aí foram encontrados cerca de 1800 rolos de papiro, na sua maioria em muito mau estado, carbonizados pelo Vesúvio. Todavia, novas tecnologias permitem, desde há uns anos a esta parte, estudar os papiros sem os destruir. Grande parte da *Villa* continua por escavar e por isso, a esperança de serem encontrados novos textos não deverá ser defraudada. Os trabalhos arqueológicos foram retomados em Outubro de 2007.

Ao reflectirmos sobre o epicurismo em Roma, mesmo apenas considerando um período temporal que termina com o fim da república, como fizemos até aqui, estamos em condições de afirmar que, após um primeiro contacto de colisão e exclusão, Roma e o epicurismo aproximam-se e reconciliam-se. O epicurismo adapta-se ao modo de vida dos Romanos e a necessidade de uma vida política activa, tão cara aos homens de estado romanos, não os impede de abraçarem as doutrinas do Jardim.

Para melhor entendermos que o epicurismo, afinal, não se afasta tanto como parece à primeira vista do *mos maiorum*, lembremos o seguinte fragmento de Colotes, recolhido em Plutarco⁷¹:

ton bion oij nomou~ diataxante~ kai; nomima kai; to; basileuesqai ta~
pol ei~ kai; aĩcesqai katasthante~ eij~ pol lhn aĩsfaleian kai; h̄sucian
eĩgento kai; qorubwn aĩphl laxan eij dev ti~ tauta aĩhairhsei, qhriwn bion
biwsomeqa kai; olprostucwn ton eĩtuconta mononou; katedetai.

⁶⁹ Sobre a Vila dos Papiros ver DELATTRE, D. (2006), *La Villa des Papyrus et les rouleaux d'Herculanum - La Bibliothèque de Philodème*, Liège, Edition de l'Université de Liège.

⁷⁰ Veja-se a este propósito (DELATTRE, 2006: 3): “That the library was not exclusively Epicurean is proved by the presence there of Stoic texts – the Logical Questions and On providence by Chrysippus – and of the text of a Latin poet, author of the poem on the battle of Actium, about whom nothing is known except that he lived after 31 B.C.”.

⁷¹ *Contra Colotes*, 1124d.

Aqueles que estabeleceram as leis e os costumes e instituíram a administração e o governo das cidades determinaram uma vida humana com maior segurança e tranquilidade, libertando-a de alvoroços. Se alguém remover estas coisas, viveremos como bestas e se alguém por acaso se cruzar com outro poderá ser devorado.

Neste excerto de Colotes fica bem demonstrado que as cidades necessitavam de leis e costumes que regessem as suas vidas, sobretudo no sentido de oferecer maior segurança aos seus habitantes. O Epicurismo é inimigo de uma vida desregrada e sem lei, pois sem regras para a vivência em comum o homem vive tal como uma besta, sem tranquilidade nem segurança. O *mos maiorum* mais não é do que a manutenção de determinadas regras e costumes para os habitantes de Roma, algo que os epicuristas não teriam qualquer interesse em questionar, sobretudo numa primeira fase de contacto com a urbe.

Referimos aqui especificamente o caso de dois epicuristas, Ático e Pisão, que partilharam uma mesma atitude, numa fase crucial da história de Roma, o final da república. Não nos parece ser uma coincidência o facto da neutralidade ter sido a posição política adoptada por ambos. O epicurismo favorece a neutralidade, se este for o caminho certo para uma vida sem perturbações. Ao mesmo tempo, a amizade foi para estes homens uma armadura que lhes permitiu, tal como Epicuro afirmava⁷², sobreviver a inúmeros males.

Ἐν ἡ σοφία παρασκευάζεται εἰς τὴν τοῦ οὐλοῦ μακαριότητα, πολὺ μέγιστον ἐστὶν ἡ τῆς φίλιας κτήσις. (KD XXVII)

Entre as coisas que a sabedoria proporciona para a felicidade de uma vida inteira, a mais importante é a posse da amizade.

Considerando outro aspecto, não podemos afirmar que os epicuristas citados tendiam para determinado partido. Sublinhe-se o caso dos dois homens e o modo díspar como se relacionam com uma das mais importantes personalidades políticas da época. Pisão era um acérrimo inimigo político de Cícero; Ático era amigo e conselheiro do orador romano. Há vários outros nomes de epicuristas romanos que não referimos aqui, mas pretendemos apenas desenhar a forma como os Romanos entendiam e abraçavam o

⁷² KD, 27.

epicurismo e não fazer uma história do epicurismo em Roma. Na verdade, os temas essenciais do epicurismo acabaram por ser assimilados pelo pensamento romano e semelhanças aparentemente ocultas encontram-se e fundem-se em momentos aparentemente inesperados, como nas *Geórgicas* de Vergílio ou nas *Odes* de Horácio⁷³. Nessas obras, encontramos o mais profundo sentimento romano de frugalidade rural ligada à mesma frugalidade de uma vida dominada pela razão epicurista. O amor pela natureza, que o poeta de Mântua demonstra nas *Geórgicas*, segue na perfeição os ensinamentos epicuristas onde se afirma que o homem deve viver de acordo com a natureza, como nos diz Lucrecio⁷⁴:

o miseras hominum mentes, o pectora caeca!
 qualibus in tenebris vitae quantisque periclis
 degitur hoc aevi quodcumque! nonne videre
 nil aliud sibi naturam latrare, nisi utqui
 corpore seiunctus dolor absit, mensque fruatur
 iucundo sensu cura semota metuque?

Ó mentes miseráveis dos homens, ó inteligências cegas!
 Em que trevas da vida, em quantos perigos
 é consumido o vosso tempo! Não ver
 que toda a natureza reclama isto, que a dor
 seja removida do corpo, e a mente mantida longe
 da preocupação e do medo, apreciando um sentimento agradável!

Lúcrecio será de facto o poeta máximo do epicurismo e a sua obra magistral contribuirá decisivamente para a filosofia romana, elevando, ao mesmo tempo, o epicurismo ao nível da épica tão cara a Gregos como a Romanos. Podemos ainda afirmar que o *De Rerum Natura*, ao servir o epicurismo através da poesia, significa simplesmente que o Epicurismo em Roma não exclui a poesia. Paralelamente, pensamos que o Epicurismo em Roma também não exclui a política, pois, como vimos, há vários pontos de contacto entre políticos e epicuristas eminentes, uns, como Ático, mantendo-se mais na sombra da máxima *late bisse*, e outros, como Pisão, que tomam abertamente opções e decisões políticas.

⁷³ Odes “epicuristas” de Horácio: 2.7, 2.11, 3.1, 3.8, 3.29. (cf. HARRISON, 2007: 173).

⁷⁴ *De Rerum Natura*, 2, vv. 15-19.

Além desta extraordinária capacidade de adoptar a filosofia epicurista, aparentemente pouco adequada ao espírito dos Romanos, importa esclarecer o papel fundamental que homens como Filodemo tiveram na formação epicurista dos Romanos. Ora, é justamente esse tema que abordaremos no próximo capítulo, centrado na personalidade de Filodemo.

Capítulo III – A vida e obra de Filodemo

Os poucos dados concretos que possuímos sobre a vida de Filodemo⁷⁵ são suficientes para se ter uma ideia razoável do seu trajecto pessoal. O filósofo epicurista nasceu por volta de 110 a.C., na antiga Síria, mais concretamente em Gádaros, a actual cidade jordana de *Um Qeis*. Esta antiga cidade situada a sul do Mar da Galileia foi o berço de algumas figuras literárias; Menipo, um filósofo cínico do séc. II a.C. que escreveu sátiras sobre as loucuras dos homens usando uma mistura de prosa e verso; Meleagro, que alcançou a notoriedade em 100 a.C. com a sua *Stefano*~, uma antologia de epigramas de poetas dos dois séculos precedentes, e com os seus próprios epigramas eróticos e sátiras menipeias, seguindo a tradição do seu conterrâneo anteriormente mencionado; Enómao, um autor de tragédias do séc. II d.C., que, tal como Filodemo, escreveu uma obra sobre Homero; Teodoro, retor e pedagogo do imperador romano Tibério; Ápsines, um retor menos conhecido do séc. III d.C.; Filo, um matemático que terá calculado com bastante proximidade o valor de π . Curiosamente, todos os talentos de Gádaros acabaram por emigrar e obter reconhecimento noutros locais (cf. SIDER, 1997: 4; WILKISON, 1933: 144).

Gádaros teve uma origem que se perde na história; sabemos todavia, que foi uma das cidades que floresceu culturalmente durante o império selêucida⁷⁶. O facto de ter sido o berço das várias figuras que referimos atesta a sua importância cultural desde a época helenística até à época imperial. Além disso, devemos notar ainda as várias áreas do saber que estes nomes representam, desde a poesia à matemática. Deste modo, Gádaros era, com certeza, um importante centro cultural, tal como as ruínas dos seus dois teatros confirmam.

Foi neste meio culturalmente helenizado que Filodemo foi educado, muito provavelmente segundo a *paideia* helenística, que terá tido uma importância fundamental na sua obra filosófica e poética. Assim, podemos supor que Filodemo, ainda jovem, terá conhecido, com o pormenor normal à época, Homero e grande parte da literatura helénica. Também a música e a retórica deverão ter feito parte da sua educação, temas que Filodemo, na sua maturidade intelectual, retomará e abordará, integrando-os na concepção

⁷⁵ Sobre a vida do autor ver: SIDER, D. (1997), *The Epigrams of Philodemos – Introduction text and commentary*, Oxford, Oxford University Press, pp. 3-24; GIGANTE, M. (1995), *Philodemus in Italy* (trad. Inglesa Obbink), Ann Arbor The University of Michigan Press, pp. 49-90; ASMIS, E. (1990), “Philodemus’ Epicureanism” in *ANRW* 2.36.4, pp. 2369-2374; PHILIPPSON, R. (1938), “Philodemos” in *RE*, XIX, cols. 2443-2482.

⁷⁶ Sobre a cidade de Gádaros desde os Ptolomeus até ao período romano ver: FITZGERALD, J. T. D. / OBBINK, D. / HOLLAND G. (eds.) (2004), “Gadara: Philodemus’ native city” in *Philodemus and the New Testament World*, Leiden, Brill, pp. 343-397.

epicurista da educação. Além disso, não podemos afirmar se Filodemo seria de origem grega ou um sírio helenizado, mas a verdade é que foi a cultura grega que Filodemo abraçou e sobre a qual meditou toda a vida⁷⁷.

Durante a juventude de Filodemo, Gádaros passou por um período muito turbulento, tendo a cidade sido vítima da invasão do rei judeu Alexandre Janes (103 e 76 a.C.), o qual provavelmente converteu à força os habitantes da cidade ao judaísmo (Cf. SIDER, 1997: 5). Devido às querelas com os judeus, deu-se uma verdadeira guerra civil que durou até 63 a.C., data em que o general romano Pompeu “libertou” várias cidades dessa região altamente helenizada da influência dos monarcas judeus, entre elas, Gádaros. Tendo em conta estes factos, Marcelo Gigante indica uma sugestiva influência da história da cidade natal de Filodemo na visão política que mais tarde o filósofo ilustrará nas suas obras (GIGANTE, 1995: 67-68). Relembrando a tensão política dessa época e a ida de Filodemo para Atenas, o filólogo italiano relaciona estes acontecimentos, colocando a hipótese de que a vontade de Filodemo em estudar o epicurismo se pode ter combinado com uma profunda repulsa dos problemas de instabilidade política da sua cidade, problemas esses que o teriam levado a aceitar sem reservas o domínio romano e, mais tarde, o principado. Esta hipótese afigura-se-nos muito plausível, mas nunca será mais do que uma louvável interpretação circunstancial dos factos históricos.

Relativamente à educação de Filodemo, não restam dúvidas que estudou em Atenas, tendo como mestre Zenão de Sídon, facto amplamente demonstrado pelas inúmeras vezes que Filodemo alinha com Zenão na sua obra filosófica⁷⁸. Cícero⁷⁹, que também ouviu Zenão em Atenas, descreve-o como *acriculus (...) senex Zeno*, ou seja, “o perspicaz ancião Zenão”, e como *acutissimus*, “o mais engenhoso” dos epicuristas. Sem nos surpreender, o próprio Filodemo⁸⁰ declara-se “o mais fiel admirador” de Zenão e seu “incansável admirador”. A influência de Zenão sobre o pensamento filosófico de Filodemo é indesmentível, visto que o filósofo segue, na sua obra filosófica, o modelo do seu mestre (cf. GIGANTE, 1995: 25).

Muito possivelmente Cícero conheceu Filodemo numa das lições de Zenão, pois, se Cícero esteve em Atenas em 79-78⁸¹, Filodemo terá vindo para Itália alguns anos mais tarde, em 74-73 (cf. SIDER, 1997: 8-9; ASMIS, 1990: 2371). Se foi assim que realmente

⁷⁷ David Sider propõe que os pais de Filodemo fossem Helenos (cf. SIDER, 1997: 9), mas Momigliano define-o como um “oriental helenizado” (cf. MOMIGLIANO, 1950: 382).

⁷⁸ David Sedley, chega ao ponto de afirmar que a grande maioria dos textos doutrinários de Filodemo seriam transcrições das lições de Zenão (cf. SEDLEY, 1989: 104).

⁷⁹ *Tusc.* 3, 38.

⁸⁰ P.Herc. 1005, col. 14.8-9.

⁸¹ *De nat. Deor.* I, 59: *Zenonem, (...), cum Athenis essem, audiebam frequenter...*

aconteceu, talvez este conhecimento precoce entre os dois homens possa ajudar a explicar o respeito que Cícero⁸² mantinha por Filodemo, facto que coincidia com o apreço que demonstrava por Zenão. Mais tarde, quando da morte deste, a meio da década de 70 a.C., Filodemo abandonou Atenas e foi para Itália⁸³, onde já estava em 70 a.C. (cf. SIDER, 1997: 7), visto que nesse ano dedicou a sua *Rhetorica* a Caio Víbio Pansa, um general romano epicurista (cf. CASTNER, 1988), companheiro de César na Gália⁸⁴.

Pouco depois de chegar a Itália, Filodemo conheceu Pisão, que foi, ao que tudo indica, seu patrono e amigo⁸⁵. Cícero, no *In Pisonem* (§68-72)⁸⁶, uma invectiva, proferida no senado em Agosto de 55 a.C.⁸⁷, atacou pessoalmente Pisão com o objectivo de o atingir politicamente, denegrindo-o de inúmeras formas, tornando a relação com Filodemo mais uma prova do mau carácter de Pisão. Assim, o *In Pisonem* de Cícero é um dos testemunhos mais importantes sobre Filodemo, embora seja necessário relembrar que o retrato do filósofo epicurista é uma imagem distorcida, e até mesmo caricaturada. Neste texto, o orador romano, aplicando todos os seus dotes oratórios, tenta demonstrar que Filodemo era, para Pisão, um mestre não de virtudes, mas sim de luxúria, e que este via Filodemo não como um filósofo mas como um poeta de temas eróticos. Segundo este texto de Cícero, Filodemo e Pisão conhecem-se quando o último era ainda um *adulescentem*, termo que não nos elucida muito, pois pode abranger um vasto período de tempo, entre os 15 e os 30 anos⁸⁸. A estes factos acresce que não há certeza se foi em Roma ou em Herculano que os dois se conheceram, mas a última hipótese parece ser a mais provável (cf. PHILIPPSON, 1938, col. 2445; SIDER, 1997: 6). Cícero refere-se a Filodemo⁸⁹ como um *Graecus* que vivia com Pisão⁹⁰, aspecto sobre o qual é permitido supor com alguma convicção que se possa tratar de uma referência a uma vivência em comum na *Villa* dos Papiros em Herculano,

⁸² Cf. p. 41 n.63.

⁸³ Cf. CANKIK / SCHNEIDER (eds.) (2007), *Brill's New Pauly - Antiquity*, Vol. 11 (Phi-Prok), Leiden – Boston, Brill, col. 68. David Sider também sustenta uma datação semelhante (SIDER, 1997: 9), mas os últimos editores de *On Frank Criticism* apontam cerca de 80 a.C. para a chegada de Filodemo a Itália (KONSTAN, 1998: 1); Tsouna aponta a partida de Filodemo de Atenas para 88-86 a.C. (TSOUNA, 2007: 1).

⁸⁴ Cf. *OCD*, entrada de *C. Vibius Pansa Caetronianus*.

⁸⁵ Walter Allen e Phillip De Lacy afirmam que Filodemo não tinha uma relação próxima com Pisão, mas o testemunho de Cícero parece sugerir o contrário (cf. ALLEN, 1939). Também o Epigrama 9.44 da *Antologia Palatina* parece corroborar uma relação íntima entre os dois. Sobre esta questão e sobre o conceito de patronagem ver SIDER, 1997, 5 n.11.

⁸⁶ Sobre a descrição de Filodemo por Cícero ver GIGANTE, 1983: 35-53; GRIFFIN, 2001: 85-99.

⁸⁷ Cf. a datação de MARSHALL, 1975: 88-93.

⁸⁸ *In Pisonem*. 68.

⁸⁹ Cícero não refere o nome de Filodemo explicitamente, mas Ascónio, comentador do séc. I d.C., identifica o filósofo no seu escólio ao discurso de Cícero: *Philodemum significat qui fuit Epicureus illa aetate nobilissimus, cuius et poemata sunt lasciva* (cf. SIDER, 1997, 230).

⁹⁰ *In Pisonem*. 68.

onde Filodemo provavelmente concebeu grande parte da sua obra filosófica e poética. O filósofo epicurista é descrito por Cícero como um ignorante das verdadeiras funções de um filósofo, como ensinar o modo de vida correcto⁹¹, e, simultaneamente, como um excelente criador de “poemas tão graciosos, tão harmoniosos, tão elegantes, que nada pode ser mais engenhoso”⁹². Nota-se claramente no discurso de Cícero que o orador tenta acautelar a posição de Filodemo enquanto ataca sem piedade o seu adversário político, Pisão, sublinhando que a origem da desgraça de Filodemo teria sido falta de sorte na escolha do aluno⁹³. Deste modo, devemos colocar a seguinte questão: o que impediria o orador de atacar também Filodemo, como sendo um epicurista devasso, e assim obter ainda mais impacto negativo sobre Pisão? Talvez a resposta resida no facto de Cícero ter conhecido pessoalmente o filósofo ou talvez tenha a ver com o respeito intelectual que dedica ao *Graecus*. Devemos ainda referir que o orador romano relata explicitamente a *amicitia* que existia entre os dois homens, Pisão e Filodemo, descrevendo uma relação próxima entre mestre e aluno, que acaba por ser ridicularizada pelo orador romano, perdendo toda a sua relevância e tornando-se num mero jogo de adulação e oportunismo⁹⁴. Notámos também que Cícero, tal como seria de esperar num discurso invectivo, descreve Pisão como um mau aluno, interpretando propositadamente mal o sentido real do epicurismo, não referindo, todavia, o orador que Filodemo seja um mau professor, afirmando antes que não seria conveniente a um grego desafiar a autoridade de um poderoso *imperator* romano. A íntima amizade entre Pisão e Filodemo é atestada quer por Cícero, como referimos, quer pelo próprio Filodemo em dois textos que dedica a Pisão⁹⁵.

Regressando ao percurso da vida do filósofo, este passou cerca de três décadas em Itália, mais precisamente em Herculano, por um lado, concebendo a sua monumental obra filosófica e, por outro, deleitando-se com a sua poesia epigramática. De facto, a Vila dos Papiros era o local ideal tanto para a criação poética como para a reflexão filosófica. Nesse

⁹¹ *In Pisonem*, 71:

...*philosophia, ut fertur, virtutis continet et officii et bene vivendi disciplinam*

⁹² *In Pisonem*, 70:

...*poema porro facit ita festivum, ita concinnum, ita elegans, nihil ut fieri possit argutius.*

⁹³ *In Pisonem*, 71:

...*Qui si fuisset in discipulo comparando meliore fortuna, fortasse austerior et gravior esse potuisset*

⁹⁴ Cf. *In Pisonem*, 68-70.

⁹⁵ Cf. p. 43.

local belo e isolado⁹⁶, Filodemo, sob o patrocínio de Pisão, começou a reunir uma imensa colecção de papiros e, ao mesmo tempo, prosseguiu a sua própria obra poética e filosófica.

O filósofo de Gádaros fazia parte de um proeminente grupo de epicuristas que habitava na baía de Nápoles. Devemos, no entanto, questionar-nos acerca das pessoas que constituíam esse grupo. Ao que sabemos, o grupo tinha como mestres Filodemo e Sirão, completando o núcleo-duro dos epicuristas da baía de Nápoles quatro alunos romanos. Antes de mais, parece-nos provável que Filodemo conhecesse Sirão, eminente epicurista que Vergílio menciona em dois poemas do *Catalepton*⁹⁷, confirmando o elo entre Vergílio e Sirão. Relativamente a Sirão e Filodemo, este fragmento do P.Herc. 312 (fr. 1, col. 4), pode trazer alguma luz (cf. edição em SIDER, 1997: 234):

... εδοκει δ ἐπ' ἀνελκεῖν μετὰ ἡμῶν εἰς τὴν Νεάπολιν πρό- τον
 »φίλτατον Σίρωνα »καὶ τὴν »κατὰ αὐτὸν ἐκεῖ διαίταν »καὶ τα-
 φίλους· ἐπὲρ γ' ἡσάει ὀμιλῶντα· Ἡρκλᾶν ἑνὶ τε μετὰ πᾶσι
 συζήσας.

Ele decidiu regressar connosco para Nápoles e para o querido Sirão, para o modo de vida que lá levava e, ao mesmo tempo, para se dedicar activamente à companhia dos filósofos e para viver com os seus camaradas em Herculano.

Se o fragmento se referir a Filodemo, como parece, não restam dúvidas acerca da amizade entre ambos. Em seguida, é necessário fechar o círculo e tentar ligar Vergílio e Filodemo. Actualmente, é considerado certo que Plínio Tuca, Vário Rufo, Vergílio e Quintiliano Varo faziam parte do círculo de camaradas epicuristas que se reuniam em Herculano (cf. GIGANTE, 1998a; SIDER, 1997). No Papiro Herculanoense dois de Paris lêem-se sem dificuldade os nomes dos quatro romanos como dedicatários do *De adulatione* de Filodemo (cf. SIDER, 1997: 21). Antes de este papiro vir à luz, tinham já sido apurados estes nomes no P.Herc. 1082, *De adulatione*, col. xi, e no P.Herc. 253, fr.12. Um mistério, contudo, permanece ainda insolúvel. Porque é que Filodemo não refere em parte alguma Horácio? O seu nome foi considerado uma hipótese, quando apenas possuíamos os dois papiros reconstruídos, mas o último papiro (P.Herc Paris 2.) veio eliminar definitivamente o nome de Horácio dessa lista. Relativamente à ausência de Horácio e à presença do poeta

⁹⁶ Surpreendentemente, actualmente podemos visitar uma réplica “livre” da Vila dos Papiros, nos E.U.A, mais precisamente na Getty Villa pertencente ao Museu J. Paul Getty na Califórnia (cf.: J. Paul Getty Trust, The Getty. 2009, <http://www.getty.edu/>).

⁹⁷ Poemas 5 e 8. O poema 5 é comentado na página 54.

Vergílio no núcleo de epicurista romanos, Marcelo Gigante afirma que, por um lado, a relevância dos temas ético-diatribicos parece mais adequada ao Horácio satírico que debate as paixões, os vícios e as virtudes, mas, por outro lado, o despudor das ambições e a crueldade das guerras civis não deixaram o autor das *Geórgicas* e da *Eneida* indiferente a estas questões (cf. GIGANTE, 1998a: 64).

Encontrados alguns dos membros do grupo de Epicuristas que se reunia na baía de Nápoles, e provavelmente também em Herculano, na casa do patrono de Filodemo, na Vila dos Papiros, viremos a nossa atenção para o modo como se relacionavam estes epicuristas. Os laços de afeição que a parrésia possibilita inserem-se na perfeição na concepção epicurista de *filia*, a qual já aqui foi debatida⁹⁸, embora nos cumpra ainda acrescentar alguns pontos relativos ao momento específico em que Filodemo e Sirão dirigem as suas escolas em Itália⁹⁹.

Como vimos, a amizade constituía um suporte privilegiado para o *modus vivendi* epicurista desde o início do *Khpo~*, em Atenas. Em Itália, era numa saudável atmosfera de amizade que os epicuristas aceitavam a direcção espiritual de Sirão e Filodemo, a qual necessitava de uma relação próxima e salutar, onde a amizade e a sinceridade tinham um lugar privilegiado. Um dos testemunhos sobre a amizade epicurista é-nos fornecido, curiosamente, por dos grandes inimigos do epicurismo: Cícero.

de qua Epicurus quidem ita dicit, omnium rerum, quas ad beate vivendum sapientia comparaverit, nihil esse maius amicitia, nihil uberius, nihil iucundius. nec vero hoc oratione solum, sed multo magis vita et factis et moribus comprobavit. (...) at vero Epicurus una in domo, et ea quidem angusta, quam magnos quantaque amoris conspiratione consentientis tenuit amicorum greges! quod fit etiam nunc ab Epicureis.

Epicuro afirma sobre a amizade que, de todas as coisas que a sabedoria nos proporciona para a vida feliz, não há nada tão superior, nem tão fecundo, nem tão agradável como a amizade. E este não o comprovou apenas com o seu discurso, mas muito mais pela sua vida, pelas suas acções e carácter. (...) Na casa de Epicuro,

⁹⁸ Cf. páginas 30-32.

⁹⁹ Sobre o ambiente cultural na Baía de Nápoles em finais na república ver: D'ARMS, J. H. (2003), *Romans on the Bay of Naples and Other Essays on Roman Campania*, Bari, Edipuglia, pp. 63-68.

uma pequena casa, que grande multidão de amigos, unidos por sentimentos e por essa harmonia amorosa! Como ainda agora é feito pelos epicuristas.¹⁰⁰

A composição da obra de Cícero, de onde retiramos esta descrição, data de Junho de 45 a.C., altura em que a escola de Filodemo estaria ainda em actividade, visto que Filodemo morreu só depois de 40 a.C., após ter escrito o *De signis*, onde faz a seguinte referência a Marco António¹⁰¹: “Os pigmeus que António trouxe agora da Síria”. Ora, estes pigmeus, segundo Elisabeth Asmis, terão sido trazidos da Síria cerca de 40 a.C., permitindo assim apontar essa data para a morte de Filodemo (cf. ASMIS, 1990: 2372).

Já aqui referimos a forte possibilidade de Sirão e Filodemo se conhecerem¹⁰², muito possivelmente dirigindo a mesma escola epicurista em Herculano. Deste modo, inclinamo-nos a concordar com DeWitt na afirmação de que a última frase do excerto citado acima se deve referir à escola epicurista de Sirão na baía de Nápoles (cf. DEWITT, 1936b: 61). É notável a forma como Cícero concebe o seu elogio à amizade, usando a linguagem e formulação da *filia* epicurista, aqui descrita como uma *amoris conspiratione*.

Um outro poema latino poderá remeter-nos para o ambiente na escola epicurista de Sirão. Ao entrar para a escola, o estudante epicurista, neste caso Vergílio, teria como maior expectativa o facto de poder adquirir uma nova disposição perante a vida, uma nova *diágesis*. Esta expectativa pode ser detectada no quinto poema do *Catalepton*, onde Vergílio repudia as *inflata verba*¹⁰³ dos retores latinos e onde parte para os “portos bem-aventurados, procurando as doudas doutrinas do grande Sirão”, pois só assim libertará a sua vida de cuidados. A vontade de abraçar um novo modo de vida é a ideia que está

¹⁰⁰ *De Finibus*, I, 20, 65.

¹⁰¹ *De Signis*, col. 2.15-18.

¹⁰² Cf. página 52.

¹⁰³ *Catalepton* V:

*Ite hinc inanes, ite, rhetorum ampullae,
inflata rhorso non Achaico verba,
et vos, Seliq̃ue Tarquitique Varroque,
scholasticorum natio madens pingui
ite hinc inani, cymbalon iuventutis.
Tuque, o mearum cura, Sexte, curarum,
vale, Sabine; iam valete formosi.
Nos ad beatos vela mittimus portus
magni petentes docta dicta Sironis
vitamque ab omni vindicabimus cura.
Ite hinc, camenae; vos quoque ite iam sane,
dulces camenae (nam fatebimur verum,
dulces fuistis): et tamen meas chartas
revisitote, sed pudenter et raro.*

subjacente a este poema e que tão bem Vergílio expressa na imagem da partida para os *beatos portus* do epicurismo.

Após esta incursão sobre a vida e o ambiente epicurista que envolvia Filodemo, olhemos agora para a obra que o poeta-filósofo produziu em Herculano, na Vila dos Papiros, isolado das preocupações, mas atento à realidade que o rodeava e pronto a aconselhar os outros a seguirem o seu caminho, sempre liderado pelo mestre Epicuro. Notemos, então, como a obra de Filodemo se divide em duas partes, poesia e filosofia, embora não possamos separar o poeta do filósofo, porque, se o fizermos, não apreenderemos na totalidade o seu pensamento.

A poesia de Filodemo que possuímos é constituída por cerca de trinta e cinco epigramas preservados na *Anthologia Graeca*¹⁰⁴. Mais uma vez, podemos recorrer ao testemunho já referido de Cícero¹⁰⁵ para obter um comentário contemporâneo sobre a poesia de Filodemo:

poema porro facit ita festivum, ita concinnum, ita elegans, nihil ut fieri possit argutius (70)

Ele compõe poemas tão graciosos, tão harmoniosos, tão elegantes, que nada pode ser mais engenhoso.

Ainda segundo Cícero, os poemas de Filodemo eram:

multa a multis et lecta et audita (70)

muitas vezes lidos e ouvidos por muitos

Além de reconhecer as qualidades poéticas de Filodemo, Cícero reconhece o seu sucesso junto do público. Mas em que consistiam esses epigramas de Filodemo, que parecem ser tão apreciados *a multis*? O epigrama é um ótimo reflexo da multiplicidade da cultura helenística e foi a forma poética que marcou por excelência esta época, indo os seus tópicos muito para além da esfera dos simpósios e do erótico, dado que compreendiam campos tão diversos como a descrição de profissões, impressões suscitadas pela natureza ou até discussão de obras de arte (cf. Lesky, 1995: 778). Os epigramas de Filodemo incluem

¹⁰⁴ Os poemas de Filodemo foram editados, traduzidos e comentados em SIDER, D. (1997), *The Epigrams of Philodemos – Introduction text and commentary*, Oxford, Oxford University Press.

¹⁰⁵ Cf. página 51 nota 92.

não só os *topoi* comuns à poesia epigramática da época, mas também poemas de cariz filosófico¹⁰⁶.

Além disso, os poemas de Filodemo possuem o realismo e a veracidade suficiente para poderem ser estudados como poemas autobiográficos, tal como fez Marcello Gigante (cf. GIGANTE, 1995: 49-61). A actividade poética de Filodemo parece à primeira vista entrar em conflito com as doutrinas de Epicuro, onde a poesia serve sobretudo dois propósitos, educação e entretenimento, aceitando apenas esta última finalidade, pois a educação não era compatível com a poesia¹⁰⁷. Todavia, se considerarmos que os poemas foram escritos em lugares e alturas diferentes, o problema deixa de se colocar (cf. DORANDI, 1995: 168-182; GIGANTE, 1998a: 99-126). Primeiro, Filodemo compõe epigramas em Gádaros, antes da sua formação filosófica epicurista, afastados de qualquer relação com a ética de Epicuro. Neste ponto, convém lembrar que Gádaros foi a pátria de Meleagro que, como vimos em cima, foi um importante poeta epigramático anterior a Filodemo. Assim, seria natural que o jovem Filodemo pretendesse emular uma figura emblemática da sua cidade. Depois, numa segunda fase, Filodemo poderá ter composto poesia em Atenas, ao mesmo tempo que recebia a sua educação epicurista. E por fim, em Herculano, já pleno da reputação, recursos e notoriedade literária que lhe permitiam o reconhecimento como poeta de primeira categoria, tal como Cícero o reconheceu. Só nesta última fase da sua criação poética se pode esperar uma coerência profunda entre a poesia e as doutrinas epicuristas. Deste modo, é possível reconhecer em Filodemo uma evolução de carácter e de gosto, se atendermos ao facto de que o poeta-filósofo se adapta ao local e ao tempo em que vive. Além disso, sabemos como a cultura romana do séc. I a.C. privilegiava a poesia como um dos seus mais importantes aspectos. Então, porque iria Filodemo abandonar a sua amada musa da poesia, se esta podia servir, modificada e adaptada, de acordo com a melhor forma de divulgar o epicurismo. Vergílio, Horácio e outros poetas latinos, estariam com certeza atentos à produção poética de Filodemo, a esses epigramas que eram *lidos e ouvidos por muitos*. Baseado numa cuidadosa leitura dos poemas, Marcello Gigante propõe uma cronologia dos epigramas, dividindo-a em três momentos geograficamente localizados: Gádaros, Atenas e Itália (GIGANTE, 1998a: 128).

A obra filosófica de Filodemo encontra-se em condição fragmentária, tendo sobrevivido ao tempo devido à erupção do Vesúvio em 79 d.C.. Os fragmentos variam muito de tamanho, mantendo-se desde pequenos passos até várias colunas de texto intacto.

¹⁰⁶ Cf. os poemas 5.112, 9.412, 9.570, 11.34 e 11.41 da AP.

¹⁰⁷ Sobre a problemática da poesia nos epicuristas ver: ASMIS, E. (2006), “Epicurean Poetics” in LAIRD (ed.), *Oxford Readings in Ancient Literary Criticism*, Oxford, Oxford University Press, pp. 238-266.

Cerca de setenta papiros encontrados na Vila dos Papiros, em Herculano, foram-lhe atribuídos e muitos outros poderão ser também da sua autoria.

Filodemo escreveu sobre várias temáticas, desde a música e a retórica, temas aparentemente pouco relevantes para os epicuristas, até à lógica, sobressaindo na obra do filósofo de Gádaros a temática filosófica sobre a ética. A preocupação de Filodemo com a ética pode ser reflexo ou da época conturbada do final da república em Roma, que Filodemo presenciou de perto, ou do período de guerra civil, a que terá assistido na infância, na sua terra natal, ou até de ambos estes momentos dramáticos. Seja como for, nota-se na obra de Filodemo uma preocupação em integrar a ética epicurista no pensar romano, e, por outro lado, uma vontade de explorar terreno pouco desbravado pelos epicuristas, tentando sempre adaptar as suas conclusões mais ou menos inovadoras às doutrinas de Epicuro e às valiosas lições do seu mestre Zenão¹⁰⁸.

¹⁰⁸ A obra filosófica de Filodemo foi já comentada por: ASMIS, E. (1990), “Philodemus’ Epicureanism” in *ANRW* 2.36.4, pp. 2369-2406; GIGANTE, 1995, *Philodemus in Italy* (trad. Inglesa Dirk Obbink), Ann Arbor The University of Michigan Press; DORANDI, T. (1995), “La “Villa Dei Papiri” a Ercolano e la sua Biblioteca” *Classical Philology*, Vol. 90, No. 2. pp. 168-182. Este último propõe uma cronologia para a obra de filosofia de Filodemo.

PARTE II

Capítulo I - O conceito de parrésia

O conceito de parrésia¹⁰⁹ é um conceito complexo que compreende áreas distintas e que se reinventa conforme o espaço e o tempo a que é relativo¹¹⁰. Desde a assembleia ateniense, espaço privilegiado para a prática da política, passando pelo teatro e pela intimidade das relações pessoais até à filosofia, a parrésia assume um papel de relevo em múltiplos aspectos da vida humana. Igualmente, ao longo do tempo, o conceito de parrésia conhece uma evolução que se adapta às diferentes molduras sociais e políticas das épocas que atravessa. Deste modo, consideramos que a parrésia se define em áreas tão díspares como a política, a filosofia e o teatro.

A faceta da parrésia que mais nos interessa destacar é a parrésia filosófica, nomeadamente a sua utilização por Filodemo no contexto de Roma em finais da república. Ainda assim, para conseguirmos apreender a parrésia de Filodemo de um modo mais completo, julgamos ser necessário entender também as outras faces da parrésia, o que nos leva a efectuar algumas incursões sobre a sua complexa moldura contextual nas diferentes áreas que a parrésia abrange.

¹⁰⁹ José Pedro Machado, no seu *Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa* (1977: 314), descreve a parrésia da seguinte forma: «liberdade de andamento; discurso a respeito de tudo; emissão de proposições arrojadas». Refere ainda este autor que a palavra chegou ao Português por via culta. Veremos, todavia, que faltam a estas definições algumas ideias fundamentais no significado de parrésia.

¹¹⁰ Sobre este tema ver: RADIN, M. (1927) “Freedom of Speech in Ancient Athens” in *The American Journal of Philosophy*, 48, pp. 215-220; PETERSON, E. (1929) “Zur Bedeutungsgeschichte von parrhesia” in *Rheinhold-Seeberg-Festschrift*, Leipzig; DE WITT, (1935) “Parrhesiastic Poems of Horace” *Classical Philology* 30, pp. 312-319; GIGANTE, M. (1969) “Filodemo sulla libertà do parola”, in *Ricerche Filodemee*, Napoli, Gaetano Macchiaroli Editore, pp. 41-61; MOMIGLIANO, A. (1973) “Freedom of Speech in Antiquity” in *Dictionary of the History of Ideas*, vol. 2, New York, Scribner, pp. 252-260; HALLIWEL, S. (1991) “Comic Satire and Freedom of Speech in Classical Athens”, *JHS*, vol. 11, pp. 48-70; HENDERSON, J. (1998) “Attic Old Comedy, Frank Speech and Democracy” in BOEDEKER, R. *Democracy, Empire and the arts in Fifth Century Athens*, Harvard University Press, pp. 255-273; MONOSON, S. S. (2000) *Plato's Democratic Entanglements: Athenian Politics and the Practice of Philosophy*, Princeton, Princeton University Press; FOUCAULT, M. (2001) *Fearless Speech*, Los Angeles, Semiotext; SCARPAT, G. (2001) *Parrhesia greca, parrhesia cristiana*, 2ª ed., Brescia, Paideia; SAXONHOUSE, A. W. (2005) *Free Speech and Democracy in Ancient Athens*, Cambridge, Cambridge University Press; MARKOVITS, E. (2008) *The Politics of Sincerity: Frank Speech and the Threat to Democratic Judgment*, Pennsylvania State University Press. A parrésia despertou o interesse da filosofia contemporânea sobretudo depois do trabalho de Foucault aqui citado. Desde aí vários artigos sobre o tema têm surgido, mas visto que a filosofia contemporânea sai fora dos nossos limites cronológicos limitamo-nos aqui a apontar um periódico on-line que iniciou a sua publicação em 2006: *Parrhesia: a journal of critical philosophy* <<http://www.parrhesiajournal.org/index.html>>.

1.1 A palavra

O vocábulo é etimologicamente constituído por duas partes: *pa-*, tudo, e *rhina*, o que é dito, significados que espelham a base elementar da semântica da parrésia – "dizer tudo". No vocabulário do grego clássico, a palavra ocorre em três formas: a forma nominal, *parrhsia*, a forma verbal, *parrhsiazesqai*, e a forma substantivada, *parrhsias rh |*. Actualmente, *parrhsia* é normalmente traduzida em Inglês por "free speech", em Francês por "franc-parler" e em alemão por "freimüthigkeit".

Desde a época arcaica, a cultura helénica criou conceitos normalmente considerados como virtudes descritivas de uma atitude correcta perante a vida, conceitos como *ajrethrou ajndreia*. A parrésia, logo no início do seu longo e complexo percurso na história das ideias, foi considerada de uma forma particularmente ambígua, pois podia ser entendida como uma boa ou má propriedade, dependendo do ponto de vista de quem fazia a apreciação. Por um lado, tal como veremos posteriormente, os autores mais conotados com a ideologia democrática tendiam a considerar mais frequentemente a parrésia de forma positiva, como é o caso de Eurípides e de Demóstenes. Por outro lado, autores como o Velho Oligarca ou Platão, normalmente conotados com ideias anti-democráticas, tendiam a apresentar a parrésia de modo negativo ou irónico. Devemos, todavia, alertar que esta bipolarização partidária do modo como era entendida a parrésia não é totalmente linear, pois, se Eurípides, um reconhecido democrata, é o primeiro a apresentar uma visão negativa da parrésia¹¹¹, também Platão, um comprovado crítico da democracia ateniense, reconhece algum valor positivo ao conceito¹¹².

Um outro aspecto que confere complexidade à parrésia reside no facto de que, desde muito cedo, o conceito possui duas grandes áreas semânticas onde evoluirá ao longo do tempo. Por um lado, a parrésia pública, que ocorre sobretudo nos órgãos públicos da democracia ateniense e no palco do teatro cómico e trágico. Por outro lado, encontramos a parrésia privada, se assim a podemos chamar, sobretudo nas relações pessoais dos atenienses, e, desse modo, estando na base da parrésia filosófica. Ambos os aspectos da parrésia serão aqui analisados posteriormente; por agora, regressemos à etimologia do conceito. Na expressão "dizer tudo", tradução literal e elementar de *parrhsia*, parece já surgir a face de "verdade", parte essencial da parrésia, pois, "falar a verdade" é um ponto fundamental da parrésia. Atestando esta profunda relação entre parrésia e verdade,

¹¹¹ *Orestes*, 903-908. Esta passagem é analisada na página 78.

¹¹² Cf. *Leis*, 835c.

62

Demóstenes, no seu *Discurso Fúnebre*, dedicado aos soldados atenienses caídos em Queroneia, afirma o seguinte¹¹³:

τὴν παρρησίαν ἐκ τῆς ἀληθείας ἡρθμεν οὐκ ἐστὶ ταλὴρ ἡγεῖσθαι ἀποτρέψαι.

A parrésia tem origem na verdade, não é possível impedi-la de revelar a verdade.

A parrésia está por isso associada a uma transparência total relativa à opinião e ao pensamento do falante. A ἀλήθεια (α- λήθεια)¹¹⁴ constitui uma parte indispensável da parrésia e, conseqüentemente, quem fala com parrésia está convencido de que o que diz é verdadeiro (cf. SLUITER, 2004: 7). Deste modo, como nos confirma Demóstenes, a própria parrésia só existe quando é sustentada pela verdade.

Uma outra ideia fundamental que está ligada ao conceito de parrésia é a εὐφροσύνη, a liberdade. Demócrito, num fragmento possivelmente anterior ou contemporâneo dos textos de Eurípides (cf. SCARPAT, 2001: 37, n.38), define a parrésia do seguinte modo¹¹⁵:

οἰκῆτιον εὐφροσύνης παρρησίας, κινδυνὸς δὲ καὶ τοῦ καιροῦ διαγνώσις

A parrésia é um elemento constitutivo da liberdade, o perigo reside em distinguir o momento oportuno.

Neste fragmento de Demócrito, verificamos que, desde muito cedo, a liberdade se liga intimamente com a parrésia. Ao notarmos que a forma οἰκῆτιον deriva de οἶκος, casa, apercebemo-nos que o sentido literal da oração é que a parrésia e a liberdade pertencem ambas à mesma casa, são parentes próximas. O καιρός, momento oportuno, que Demócrito refere será uma das componentes mais importantes na parrésia epicurista. A oportunidade certa para aplicar a parrésia será desenvolvida pelos epicuristas, no âmbito da educação dos jovens discípulos, tal como veremos posteriormente¹¹⁶.

¹¹³ *Discurso Fúnebre*, 26.

¹¹⁴ Heidegger, com a sua proposta de definir a verdade (ἀλήθεια) como α- λήθεια, ou seja, o não – escondido, marcou indelevelmente o conceito de verdade na filosofia. Heidegger rejeita a visão platónica da verdade como adequação à luz, pois nesta visão perde-se a ideia de ocultação e a força privativa de α- λήθεια, “o não – escondido”. Para este filósofo a verdade está intimamente ligada ao acto de revelar, de desocultar o que está escondido (cf. INWOOD, 1999: 13-14).

¹¹⁵ Fr. 226 D.K.

¹¹⁶ Cf. páginas 137-138.

Eurípides, em *As Suplicantes*, representada em 422 a.C., expõe o conceito de liberdade directamente ligado com o poder de intervir nos assuntos do estado¹¹⁷:

tou| euqeron d jekeino: Ti- qel ei pol ei
 crhston ti bouleum jej- mēson ferein e|wnē
 kai; tauq jolcrh|zon lampro- e|sq j olmh; qel wn
 sigal tivtoutwn e|st j isaiteron pol eif

A liberdade reside nisto: «Quem deseja propor
 ao povo uma deliberação, útil para a cidade?»
 E quem o quiser fazer, é ilustre; se o não quiser,
 fica calado. Que coisa mais equitativa do que esta?

Neste excerto, a parrésia não é referida explicitamente pela personagem, pois, Eurípides, em vez de referir o conceito, descreve o próprio acto de exercer a “liberdade de expressão”. O trágico reproduz, neste excerto, uma das fórmulas que o arauto usava para abrir o debate na Assembleia (cf. RAAFLAUB, 2004a: 222), na Atenas do séc. V., onde a “liberdade de expressão” era um dos constituintes essenciais da ideia de e| euqhria, liberdade. Além disso, Eurípides reforça o papel activo do cidadão na prática da “liberdade de expressão”, pois, se ele a praticar torna-se lampro-, ilustre. Eurípides menciona ainda a extraordinário sentimento de igualdade que os cidadãos de Atenas desfrutavam, demonstrando que era na Assembleia que os cidadãos se reconheciam como sendo realmente iguais. Posteriormente, aprofundaremos a relação entre parrésia e democracia, por enquanto, pretendemos apenas sublinhar a afinidade entre a e| euqhria e a parrhsia.

Uma das palavras do vocabulário português que poderíamos utilizar numa tradução para o complexo conceito de parrhsia seria “franqueza”; contudo, falta a esta palavra a dimensão política que encontramos na expressão perifrástica “liberdade de expressão”. Outras palavras como sinceridade ou honestidade aproximam-se do sentido de parrésia, ainda assim continuam a faltar elementos semânticos a estes vocábulos que permitam uma correspondência maior com a parrésia helénica.

A pessoa que realizava a parrésia era nomeada pelos antigos como o parrhsiasth-, nomenclatura que seguiremos visto que contribui para o entendimento do conceito. O parrhsiasth- é aquele que pratica a parrésia, o falante que diz tudo

¹¹⁷ *As Suplicantes*, 438-441. (trad. FERREIRA, s.d.: 46-47)

aquilo que pensa e nada esconde ao seu interlocutor. Além disso, é também aquele que discursa corajosamente para o bem comum da cidade, falando de forma livre e na altura certa, expressando a sua relação pessoal com a verdade, em que ele próprio acredita sem reservas¹¹⁸.

1.2 ἰσηγορία, ἰσηνομία e parrésia

A forma mais exacta de definir um conceito é desenhar os seus contornos, marcando limites e oposições entre ele e outros que lhe sejam próximos, distinguindo-o de outros semelhantes que, por esse motivo, correm o risco de com ele se confundir. Neste sentido, é forçoso realizarmos uma análise breve a dois conceitos muito próximos de parrésia: a ἰσηνομία¹¹⁹ e a ἰσηγορία¹²⁰.

O vocábulo ἰσηνομία tem como base ἴσo-, igual, e νόμο~, lei, sendo que nesta admirável união lexical, tão característica da transparência evidente na língua grega, se expressa o sentido de igualdade perante a lei. Segundo Scarpato, o termo tem raízes nos mais antigos termos de εὐνομία, ordem, e δυσνομία, desordem, usados desde Sólon (cf. SCARPAT, 2001: 18)¹²¹. Na verdade, a ἰσηνομία foi uma bandeira da emergente democracia ateniense, facto que ajuda a entender a definição de isonomia feita por Heródoto¹²²:

Πῆγο~ δε; ἀρcon πρωτα μεν οὐνομα παντων καὶ ἰστον εἶπει, ἰσηνομίην, δευτέρα δε;

Τουτων των οἱ μοναρκο~ ποιει οὔτεν: παλw/ μεν ἀρχα~ ἀρχει, ὑπευκνον δε; ἀρχην εἶπει, bouleumata δε; παντα εἰ- το; koinon ἀπαφerei.

Ora, quando o povo governa, esse poder tem, antes de mais, o mais belo de todos os nomes – isonomia; em segundo lugar, de todas as coisas que um monarca faz, nenhuma existe em isonomia: é por sorteio que se recebe cargos públicos, exerce-se o poder prestando contas, todas as deliberações são expostas à comunidade.

¹¹⁸ Sobre este assunto ver: FOUCAULT, 2001: 12-20.

¹¹⁹ Sobre o conceito de *isonomia* ver: SCARPAT, 2001: 15-26.

¹²⁰ Sobre o conceito de *isegoria* ver: SCARPAT, 2001: 26-34; MONOSON, 2000: 52-56; HENDERSON, 1998: 256; NAKATEGAVA, 1989: 1-11.

¹²¹ Sobre Sólon ver: LEÃO, D. (2001) *Sólon – ética e política*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.

¹²² *Histórias*, 3, 80, 6. (trad. SILVA, 1997).

Além do tom brilhante e confiante, que Heródoto usa para colorir o seu entusiasmo pela isonomia, devemos destacar neste excerto das *Histórias* a clara oposição feita entre monarquia e democracia, aqui nomeada como *išnomia*. Ao afirmar que “de todas as coisas que um monarca faz, nenhuma existe em isonomia”, Heródoto demarca claramente a isonomia da monarquia, pois aquela não consente os abusos de poder que a monarquia permite, destacando ainda a importância do sorteio, *pallo-*, método preferido pela democracia para a atribuição dos cargos da maioria dos órgãos e das magistraturas¹²³. Além disso, é importante salientar as últimas qualidades da isonomia que Heródoto refere: a resolução dos assuntos em público, funcionalidade que permite, na prática, que cada cidadão intervenha na assembleia e, ao mesmo tempo, o cidadão é responsabilizado pelas opções e escolhas que leva a cidade a tomar. Deste modo, podemos afirmar que, no séc. V, a isonomia significa a igualdade de direitos perante a lei e, simultaneamente, o direito a tomar parte no processo que governa os destinos da cidade.

Prosseguindo o desenho dos limites da parrésia, viremos agora a nossa atenção para o conceito de *išgoria*, o qual irá complementar o léxico político ateniense¹²⁴. O vocábulo tem origem na aglutinação de *ijso-*, igual, com *agoreuw*, falar na assembleia, o que resulta no sentido literal de “igualdade no uso da palavra”. Assim sendo, a *išgoria*, mais do que a isonomia, abarca o campo da “liberdade de expressão”, tornando-se a última e mais ambiciosa meta da liberdade democrática. Tal como já tinha feito com a isonomia, Heródoto (*Hist.* 5.78) e o chamado “Velho Oligarca” (*Constituição dos Atenienses* 1,12) usam o termo *išgoria* como sinónimo de democracia. Na verdade, este conceito tem tonalidades muito próximas do conceito de parrésia; por isso, para compreendermos melhor ambos os conceitos, é necessário distingui-los, olhando o modo como actualmente são considerados. Os críticos actuais divergem sobre a definição exacta de *išgoria* e sobre o modo de a distinguir de parrésia. Henderson (1998: 255) afirma que a *išgoria* se refere à oportunidade que todos os cidadãos possuíam de falar quando o arauto lhes concedia a palavra na assembleia, sendo assim, é a oportunidade não só de falar, mas também de criticar de forma aberta. Analisando a questão de um ponto de vista diacrónico, Raaflaub (2004: 222-5) distingue a *išgoria* como uma expressão mais antiga, ligada à ideia segundo a qual a opinião de cada cidadão detém um peso igual à dos outros. Nessa análise, Raaflaub considera que a parrésia surge mais tarde, durante a guerra do Peloponeso, num período em que era abertamente defendida a liberdade dos cidadãos se

¹²³ Sobre a história e funcionamento da democracia ver: FERREIRA, 2004: 75-108; FINLEY, 2002: 47-80.

¹²⁴ Jeremy McInerney sugere que a *isegoria* e a *isonomia* têm origem não na democracia ateniense do séc. V, mas nas colónias gregas dois séculos antes (cf. McInerney, 2004: 21-40).

expressarem de forma crítica. Examinando o problema de um outro ângulo, Momigliano (1973: 260) considera que a *isshgoria* implica a igualdade de “liberdade de expressão”, não implicando, todavia, o direito de dizer tudo. Além disso, a parrésia, segundo o historiador italiano, significava, no séc. V a.C., “liberdade de expressão”, não só na esfera política mas também na esfera privada. Uma visão hierárquica dos conceitos é-nos proposta por Arlene Saxonhouse (2005: 94), afirmando esta que a *isshgoria* e a parrésia se encaixam numa ordem específica, onde a *isshgoria* se refere à igualdade de oportunidade da prática da parrésia. Assim, para Saxonhouse, a parrésia representa a vontade de explicitar a verdade sem preocupação de quem esta possa ofender.

De facto, não nos restam dúvidas que a *isshgoria* era um conceito de extrema importância para a democracia ateniense e que, na Assembleia, traduzia o direito dos cidadãos à palavra. Na nossa opinião, seguindo Saxonhouse, a parrésia veio completar e suprimir um determinado espaço deixado vazio pela *isshgoria*. Isto porque a simples possibilidade de qualquer cidadão se poder exprimir livremente na assembleia, a *isshgoria*, não assegurava ao *dhmo~* que o orador fizesse um discurso de acordo com a verdade, ou que este defendesse o bem-estar público, não permitindo a corrupção pela influência interesses individuais. Desta forma, era necessário um conceito que englobasse o direito à palavra “verdadeira” e, simultaneamente, responsabilizasse o orador na assembleia por tudo aquilo que poderia acontecer com a cidade. Neste sentido, estamos de acordo com Sara Monoson (2000: 60) quando esta afirma que a ética da parrésia constituía uma estratégia fundamental para a democracia, visto que afirmava a virtude pessoal, a integridade do orador e a superioridade do interesse público sobre o interesse privado.

Importa ainda esclarecer que a “liberdade de expressão”, que os Gregos associavam aos conceitos de parrésia e *isshgoria*, diferia substancialmente da actual noção de “liberdade de expressão” (cf. WALLACE, 2006: 109-110). Antes de mais devemos referir que para um cidadão ateniense a *isshgoria* e a parrésia asseguravam o direito de participar abertamente no debate público e de o fazer do modo que entendessem, incluindo insultos. Todos os cidadãos podiam dirigir-se à Assembleia, mas ninguém podia obrigar a Assembleia ouvir o seu discurso até ao fim. Neste sentido, uma prática corrente para regular o debate era o *qorubo~*, o tumulto geral, que acontecia quando o orador passava os limites do bom senso a qualquer nível¹²⁵. Além disso, a actual “liberdade de expressão” protege o indivíduo da sociedade ou do estado; inversamente, os atenienses tinham uma perspectiva muito diferente a este respeito. O novo sistema político fundamentado no

¹²⁵ Sobre a prática do *qorubo~* na Assembleia ateniense e a sua relação com a parrésia ver: WALLACE, 2004: 223-227.

dhmo~ carecia de protecção contra as acções exteriores dos mais antigos regimes tirânicos que procurariam naturalmente eliminar o novo sistema, temendo que ele alastrasse para as suas cidades. Acresce ainda que o poder privado necessitava de um controlo rigoroso, pois, de outro modo qualquer iniciativa pública estaria minada de suspeitas de favorecimentos. Assim, a parrésia e a *išhgoria* não protegiam o indivíduo contra o estado, mas, pelo contrário, protegiam o estado dos interesses individuais (cf. SAXONHOUSE, 2005: 96), e, ao mesmo tempo, protegiam o sistema democrático de influências externas, confiando na franqueza dos oradores, que tinham a obrigação de defender o interesse da cidade. Devemos ainda sublinhar que a parrésia não podia ser usada contra o sistema democrático o que constituía uma limitação prática à própria parrésia¹²⁶. Devemos ainda notar que, ao contrário do actual conceito de “liberdade de expressão”, a liberdade intelectual não era um conceito protegido pela parrésia (cf. HENDERSON, 1998: 259). É importante ainda referir que a conjunção destes factores veio a ter consequências fatais para um filósofo em particular – Sócrates¹²⁷.

Além das várias interpretações referidas dos conceitos de parrésia, isonomia e *išhgoria*, não podemos deixar de mencionar a recente proposta de Carter (2004: 197-220), o qual refere que a parrésia não era considerada pelos atenienses como um direito, mas sim como uma característica concernente ao exercício da cidadania, funcionando como um atributo que era um efeito lateral da sua emancipação política. Segundo Carter, os Gregos não tinham no séc. V ou IV um sistema universal de direitos humanos, mas possuíam uma determinada noção de direitos dos cidadãos onde podemos encaixar a *eī euqeria*. Para Carter, todavia, a parrésia não tinha o mesmo estatuto que a *eī euqeria* por dois motivos. Primeiro, porque a parrésia não tinha qualquer protecção legal por parte da *polis*; segundo, porque, na visão democrática ateniense, havia falta de referências à ideia de que os tiranos tendem a restringir a “liberdade de expressão”. Quanto a nós, o primeiro argumento de Carter é um facto que até agora permanece irrefutável; pelo contrário, o segundo argumento parece-nos contestável, visto que, como veremos, existem várias menções à tirania e à sua má relação com a parrésia.

Deste modo, tomando o conjunto destas interpretações, consideramos que a parrésia não era um direito atestado na lei, nem correspondia ao actual direito à “liberdade de expressão” como o concebemos actualmente. Todavia, se os gregos antigos não tinham uma palavra para a nossa noção de «direito», questionamo-nos se será correcto tentar

¹²⁶ Segundo Henderson, não há notícia de algum poeta cómico que fosse antidemocrático. A comédia, como veremos posteriormente, era o espaço privilegiado para a prática da parrésia (HENDERSON, 1998: 263).

¹²⁷ Sobre Sócrates e a parrésia ver páginas 88-90.

inserir nessa noção alguns conceitos e não outros, como propõe Carter, inserindo a *eí* euqeria e excluindo a *parrhsia*. Neste trabalho, referiremos ocasionalmente a parrésia como um direito, apesar de os gregos antigos não conhecerem o conceito de direitos do homem. Fazemo-lo porque consideramos que a noção de parrésia para os gregos antigos não seria apenas um mero atributo ou característica da democracia, como pretende Carter. Mas, não sendo a parrésia um atributo, será então um direito? Parece-nos que esta questão se refere estritamente apenas a um problema de definição de «atributo» e de «direito», uma discussão que nos parece desviada da questão principal, visto que nem sequer podemos confirmar com exactidão qual a noção de direito para os antigos gregos porque nem sequer havia palavra para a descrever. Assim, apesar de os gregos antigos não terem palavra para a noção de «direito», parece-nos uma palavra indicada para descrever a parrésia no contexto político da *polis* ateniense nos séculos V e IV a.C.

1.3 Parrésia e democracia

Na *Iliada*, destaca-se um episódio que tem sido estudado pela sua peculiaridade¹²⁸. Interessa-nos aqui salientar o episódio de Tersites por ser a primeira vez, na cultura ocidental, que é colocado o problema da “liberdade de expressão” (cf. MOMIGLIANO, 1973: 257). Se, por um lado, não podemos atestar que a *Iliada* descreva a realidade política da Grécia do tempo de Homero, por outro lado, não podemos afirmar categoricamente o contrário, ou seja, que todo o processo que envolve as assembleias dos guerreiros são imaginação do autor. Deste modo, consideramos que a épica homérica terá sempre um valor relativo para a história das ideias e dos conceitos, valor que, apesar de relativo, não deve ser desprezado.

No livro segundo da *Iliada*, Agamémnon realiza uma assembleia para aferir a fidelidade e convicção do seu exército. Em jeito de teste, o líder máximo dos Argivos proclama nessa assembleia que é altura de regressar a casa. Mas, surpreendentemente, o exército reage bem à sua sugestão e iniciam-se os preparativos para a partida. Perante o péssimo resultado das palavras de Agamémnon, Ulisses, exortado por Atena, tenta contrariar a vontade das tropas em partir. Os esforços de Ulisses resultam numa segunda assembleia onde Tersites, um soldado da infantaria grega, toma a iniciativa de falar na reunião dos Aqueus, expondo as suas polémicas opiniões aos comandantes guerreiros. À primeira vista, esta acção parece revelar uma inesperada “liberdade de expressão” numa

¹²⁸ *Iliada*, II, 211-269. Analisado em: THALMANN, 1988: 1-28; SAXONHOUSE, 2005.

hipotética assembleia de guerreiros, há cerca de três mil anos. Mas, se aqui nos surge um dos primeiros exemplos de “liberdade de expressão”, também aqui surge um dos primeiros exemplos de repressão. Após o polémico discurso de Tersites, claramente considerado escandaloso pelos participantes na assembleia, Ulisses toma o papel de repressor, e fá-lo com zelo, silenciando Tersites mediante o uso de violência física. A parrésia não faz parte ainda do vocabulário homérico; em contrapartida a “liberdade de expressão”, uma das principais facetas da parrésia, é já uma questão levantada neste episódio. O acto de Tersites pode ser escandaloso e até considerado impróprio, mas a verdade é que acontece. Para além disso, os argumentos de Tersites são coerentes e muito semelhantes aos do próprio Aquiles, o que constitui um sinal da complexidade da personagem, que não se limita a ser um mero palhaço com um discurso desconexo e sem sentido (cf. SAXONHOUSE, 2005: 1). Tersites é repelente à vista, mas a sua característica principal é a capacidade de argumentação que o leva às mesmas conclusões do herói máximo da *Iliada*.

Perante isto devemos, ainda assim, mencionar que o episódio de Tersites não deve ser considerado um momento fundador do que seria a democracia ateniense; simplesmente, este momento da *Iliada* revela algo mais primordial. Tersites não expressa as ideias do futuro dhmo~ ateniense, antes exprime a semente da dúvida, da interrogação da justiça por quem normalmente não tem voz.

Todas as fontes parecem indicar que a palavra e o conceito de parrésia têm origem em Atenas, mais especificamente, numa estreita relação com a democracia Ateniense do séc. V. Os primeiros registos que possuímos do termo parrésia pertencem a Eurípides, Aristófanes e Demócrito. Antes de introduzirmos a problemática da parrésia, é essencial referir o orgulho e a estima dos atenienses pelo seu sistema político. Na perspectiva ateniense, o sistema democrático era o único que permitia uma verdadeira liberdade e autonomia. Este brio ateniense pelo sistema político da *polis* está bem patente no discurso fúnebre de Péricles, reproduzido por Tucídides nos seguintes termos¹²⁹:

Crwmeqa gar politeia ouj zhloush tou~ tw~n pel a~ nomou~, paradeigma de; mallon aujtoi; ohte~ tisin h~ mimoumenoi elterou~. kai; o~homa men dia; to; mh; ej~ oj~ igou~ aj~l~l~ je~ pleiona~ oikein dhmokratia kek~lhtai: metesti de; kata; men tou~ nomou~ prw~ ta; i~dia diaifora pasi to; i~son, kata; de; thn ajxiwsin, w~ ekasto~ ej~ tw~ eudokimej, ouk ajpo; merou~ to; pleon ej~ ta; koina; h~ ajp~ j~ ajreth~ protimatai, ouj~ aul~ kata; penian, ej~wn gev ti

¹²⁹ *História da Guerra do Peloponeso*, 2, 37, 1-2. (trad. ROCHA PEREIRA, 1998: 309).

agaqon dra'sai thn polin, ajiwmato~ ajfaneia/kekwlutai. Eieuqerw~ de;
tarte pro~ to; koinon politeuomen (...)

O regime político que nós seguimos não inveja as leis dos nossos vizinhos, pois temos mais de paradigmas para os outros do que de seus imitadores. O seu nome é democracia, pelo facto de a direcção do Estado não se limitar a poucos, mas estender-se à maioria; em relação às questões particulares, há igualdade perante a lei; quanto à consideração social, à medida em que cada um é conceituado, não se lhe dá preferência nas honras públicas pela sua classe, mas pelo seu mérito; nem tão-pouco o afastam pela sua pobreza, devido à obscuridade da sua categoria, se for capaz de fazer algum bem à cidade.

Para os atenienses do séc. V, ser uma peça activa no exercício do poder era considerado um direito fundamental (cf. FERREIRA, 2004: 27-35 e 94-97). Deste modo, o alheamento às decisões políticas não fazia sentido para um ateniense, pois o governo da *polis* assentava numa ética participativa por parte dos cidadãos (cf. COLAIACO, 2001: 101-103). Os destinos da cidade eram escolhidos numa decisão conjunta a ser tomada pelo *dhmo~* (constituído por dez a quinze por cento da população total cf. FERREIRA, 2004: 105), decisão essa que não deveria ser delegada em quaisquer interesses privados ou individuais. Neste sentido, a “liberdade de expressão” na *Ekklesia*¹³⁰, Assembleia onde todos os cidadãos atenienses tomavam parte, era considerada uma condição essencial ao bom funcionamento da democracia. Nas reuniões da Assembleia, realizadas quatro vezes por mês, perante milhares de atenienses, o arauto perguntava: *ti~ agoreuein bouletai*; (Quem quer tomar a palavra?)¹³¹. A verdade é que qualquer cidadão sentia que podia realmente tomar a palavra e contribuir para as decisões políticas que eram tomadas na Assembleia. Consequentemente, podemos considerar que a pergunta do arauto não era de modo de nenhum uma simples convenção.

Observemos em seguida vários exemplos de Eurípides, onde o tragediógrafo utiliza o termo *parrhsia* e notemos as várias particularidades associadas ao conceito. Consideremos quem são as personagens de Eurípides que pretendem exercer a *parrésia* e em que contextos se referem a esta.

¹³⁰ A Assembleia reunia-se na *Pnyx*, onde cerca de seis mil atenienses tinham direito ao voto e a tomar a palavra. Sobre ao funcionamento da Assembleia ateniense (cf. HANSEN, 1983; 1989).

¹³¹ Cf. EURÍPIDES, *As Suplicantes*, 438-441 (analisado e traduzido na página 64); ARISTÓFANES, *Acarnenses*, 45 e *As Mulheres que celebram as Tesmofórias*, 379; DEMÓSTENES, *Sobre a Coroa*, 169-73 (Cf. WALLACE, 2006: 108).

Num claro exemplo da dimensão política da parrésia, Fedra, na tragédia *Hipólito* de Eurípides, representada em 429 a.C., exprime o seguinte desejo para os seus filhos¹³²:

(...) αἶψά μ' ἐθέλω γενέσθαι
 παρρησία/γαίῃ ὅντι· οἰκοῖεν πόλιν
 κλεινὴν ἰσχυρὰν, μήτρος· οὐδέ κ' ἐμὲ κλέει·.

Que possam viver, florescentes e livres de dizer o que quiserem, na ilustre cidade de Atenas, prestigiados por causa da mãe.

A possibilidade de os filhos serem “livres de dizer o que quiserem” constitui uma inquietação para Fedra, aqui apresentada como uma mãe preocupada com o destino dos seus filhos. Notamos uma forte valorização da “liberdade de expressão” neste excerto, onde Eurípides ecoa o típico orgulho ateniense pela parrésia, uma das mais apreciadas liberdades que a democracia proporcionava aos seus cidadãos. Devemos notar, todavia, o anacronismo patente na referência à parrésia, pois Teseu, o pai dos filhos a que Fedra se refere, foi rei de Atenas séculos antes de a democracia surgir na cidade. Na verdade, os atenienses concediam grande importância política a Teseu, por ter reunido numa única cidade os habitantes até então dispersos pelo campo¹³³. Mas a verdade é que a democracia e a parrésia são ideias que surgem séculos depois.

Alguns anos mais tarde¹³⁴, Eurípides, na tragédia *Íon*, oferece-nos um exemplo em que uma personagem aspira à parrésia de um modo muito semelhante. Nesse episódio, o protagonista anseia que a sua mãe seja ateniense para que dela possa herdar a parrésia¹³⁵.

ἴδω
 στεῖκοίμην· ἐν δὲ θύῃ· τυχὼ ἀπεστειμμένη
 εἰς μηδ' ἄρ' ἔστι· μή μ' ἐλθέτω εὐχῆσιν, πατήρ,
 ἀπὸ τῶν ἡμῶν· εἰς δὲ πευκάσαις κρήναις,
 ἐκ τῶν ἰσχυρὰν μή μ' ἐλθέτω· εἰς γὰρ γυνή
 ὡς μοι γενήται μήτρος παρρησία.

¹³² *Hipólito*, 421-423 (trad. LOURENÇO, 1996.)

¹³³ A personagem de Teseu surge em várias tragédias, onde se revela como um representante mitológico da grandeza de Atenas nas origens da cidade, personificando a imagem idealizada da própria polis. Sobre Teseu e a tragédia ver: MILLS, S. (1997), *Theseus, Tragedy and the Athenian Empire*, Oxford, Oxford University Press.

¹³⁴ Pouco depois de 412 a.C.

¹³⁵ *Íon*, 670-675 (trad. LOURENÇO, 1994).

kaqaran gar hñ ti~ ej~ pol in mesh/xeno~,
 kah toi~ logoisin ajsto~ hñ torge stoma
 doulon pepatai ouk epei parrhsian.

Íon:

Irei. Mas há só uma coisa que o destino mantém à distância. Pai, se eu não encontrar aquela que me deu à luz, não serei capaz de viver. Se for lícito fazer uma prece, que a minha mãe seja de Atenas, para que dela eu receba o direito de falar livremente. Pois quando algum estrangeiro cai numa cidade irrepreensível, por muito que seja nominalmente cidadão, possui na mesma uma boca de escravo e não tem liberdade de expressão.

Em primeiro lugar, notamos aqui a inversão do exemplo de *Hipólito*, pois em vez de ser a Mãe a desejar ao filho a cidadania ateniense, é agora o filho que anseia essa possibilidade. Neste passo Eurípides refere ainda o sentimento do estrangeiro que tenta ligar-se a uma *polis* como Atenas. O tragediógrafo deixa claro que, se este não possuir consanguinidade com a cidade, não terá parrésia, visto que, no que respeita à liberdade de emitir uma opinião sobre os assuntos da *polis*, a sua opinião conta tanto como a de um escravo. Na realidade, uma das condições para se ser cidadão (*polítai*) era ser filho de pai e mãe ateniense (cf. PATTERSON, 2005: 279).

Na tragédia *As Fenícias*, Jocasta pergunta a seu filho Polinices qual o pior aspecto do exílio. A resposta de Polinices é rigorosa¹³⁶:

Io.

tivto; steresqai patrio~É hñ kakon megaf

Po.

megiston: eřgwi d jēsti; meizon hñ logwi.

Io.

tiv ol tropo~ aujtouÉ tiv fugasin to; duscere~É

Po.

eñ men megiston: ouk epei parrhsian.

Jocasta:

Como é estar privado da pátria? É um grande mal?

Polinices:

¹³⁶ *As Fenícias*, 388-391.

O pior de todos: a realidade é pior que as palavras.

Jocasta:

Qual a sua natureza? O que é mais difícil para os exilados?

Polinices:

O pior de tudo, é não ter parrésia.

Neste passo de *As Fenícias* é necessário aceitar que Polinices, apesar de se referir a Tebas, é uma personagem construída para ser entendida no contexto político da *polis* ateniense, que nada tinha a ver com a Tebas arcaica onde se situa a acção da tragédia. Estes anacronismos surgem reiteradamente na literatura grega, inseridos na temática da exaltação do regime político ateniense¹³⁷ e, no caso da tragédia, devem-se em grande parte ao próprio “discurso trágico”, como é denominado por Burian (1997: 184). Sobre esta questão, devemos ter em consideração que a tragédia grega narra continuamente histórias já conhecidas da audiência e pertencentes à tradição mitológica helénica, facto que causa os referidos anacronismos. É importante não esquecer que, embora o mais comum fosse a adopção de um tema mitológico para estabelecer o enredo da tragédia, este “discurso trágico” não era rígido e que hipóteses diferentes foram tentadas, onde os autores tomavam como base ou a história contemporânea ou a ficção¹³⁸.

Regressando à questão que nos importa aqui salientar, a exaltação do sistema político ateniense, devemos referir que neste exemplo de *As Fenícias*, ao contrário dos anteriores, a referência a Atenas é implícita e não explícita. Polinices não se lamenta apenas de não poder falar, mas também de perder a sua cidadania, e, tal como Scarpat considera (2001: 41), de ser excluído e impedido de participar na vida política.

Todos estes passos de Eurípides exaltam a democracia ateniense, concedendo à cidade do tragediógrafo uma evidente superioridade política relativamente às outras cidades helénicas não democráticas. Assim, podemos afirmar que, em todos estes momentos literários, é bem explícito o orgulho e carinho que a parrésia despertava nos atenienses.

¹³⁷ José Ribeiro Ferreira considera que estes anacronismos estão relacionados com a oposição entre o regime político grego e o dos Bárbaros. Para Ribeiro Ferreira, “Participar na vida e no governo da *polis* constituía para eles [os gregos] o penhor máximo de liberdade e nisso residia o viver de acordo com a razão. Em contraste com isso, os Bárbaros estavam sujeitos à vontade de um homem e eram súbditos de um soberano (cf. HERÓDOTO, 7, 103).” FERREIRA, 2004: 22. Sobre a oposição Bárbaros e Helenos ver FERREIRA, 1983: 185-252.

¹³⁸ O caso único de tragédias de tema contemporâneo, que chegaram até nós, consiste em *Os Persas* de Esquilo (cf. FIALHO, 2004: 211), relativamente a tragédias de pura ficção, possuímos a referência de Aristóteles a Anteu de Agatão (*Poética*, 1451b21 – 23) cf. BURIAN, 1997: 185-186.

Apesar de não usar o termo parrésia, pois talvez ainda não tivesse surgido, Ésquilo, no seguinte passo de *Os Persas* (472 a.C.), proclama a singular ligação entre livre expressão e liberdade¹³⁹:

ouj| jelti glwssa brotoisin
 ej| fulakai~: lelutai gar
 lao~ ej| euqera bazein,
 wj~ ej| uqh zugon aj| ka~.

A língua dos súbditos não estará mais sujeita a vigilância. O povo liberto poderá falar livremente, uma vez livre da força do jugo.

A vigilância a que Ésquilo se refere é a tirania da monarquia Persa. Notámos anteriormente¹⁴⁰ como os gregos eram contrários à monarquia e ciosos das suas liberdades, sobretudo da parrésia. Neste sentido, o passo citado de *Os Persas* pode ser interpretado como uma referência à oposição entre Gregos e Bárbaros. Neste caso, essa oposição teria como base de comparação a “liberdade de expressão” em Atenas e os povos sob o domínio persa. Segundo Ribeiro Ferreira (Ferreira, 1983: 218-229), a ameaça persa terá contribuído decisivamente na evolução da antítese entre Gregos e Bárbaros, o que justificaria a temática da comparação de liberdades, neste caso a “liberdade de expressão”, sob diferentes regimes políticos.

Em todos estes textos da literatura helénica notámos como a parrésia era um conceito fundamental para a democracia ateniense, visto que os atenienses a consideravam como uma condição necessária ao bom funcionamento das instituições democráticas (cf. MONOSON, 2000: 52). Na democracia ateniense, a parrésia exprime a autonomia crítica nos assuntos da *polis* e, por esse motivo, Polínicos, no exemplo de *As Fenícias* já citado acima, sente-se como um escravo fora da sua cidade, uma vez que, desprovido da sua parrésia, está privado de uma liberdade essencial. Um cidadão capaz de exercer a parrésia é um cidadão que contribui para o governo da cidade, responsabilizando outros indivíduos por erros e faltas contra ela cometidas. Como nos relata Tucídides, em outro lugar do já citado discurso fúnebre de Péricles¹⁴¹, a “liberdade de expressão” nos assuntos de estado era vista não só como um direito, mas também como um dever dos cidadãos. Além disso,

¹³⁹ *Os Persas*, 591-594. Sobre a cidade de Atenas na época de *Os Persas* ver FIALHO: 2004.

¹⁴⁰ Cf. páginas 70-71.

¹⁴¹ *Guerra do Peloponeso*, 2,40,3.

o mesmo Tucídides relembra-nos que a classe social e o poder económico do cidadão não eram critérios a considerar para a participação activa na vida política da *polis*¹⁴².

Mais tarde, outros autores continuarão a manter a parrésia como um ideal essencialmente democrático, sobretudo no contraste que esta possibilita entre o regime democrático de Atenas e a tirania praticada em outras cidades e reinos. Até Platão, na *República*, ainda que num contexto de crítica, refere a parrésia como parte fundamental do sistema democrático¹⁴³.

Não podemos deixar de assinalar que, para os atenienses, a parrésia tinha os seus limites e algumas restrições legais que tentavam impedir os seus efeitos potencialmente mais perversos. Neste âmbito, a restrição começava logo à nascença, pois apenas o homem adulto, filho de pai cidadão e de mãe legítima, poderia participar na vida política (HENDERSON, 1998: 257) e usufruir plenamente da *isôgoria* e da parrésia. Além disso, uma série de leis limitava a calúnia e a difamação¹⁴⁴. A lei de Sólon, por exemplo, não permitia a difamação dos mortos¹⁴⁵, e a lei contra o abuso difamatório, *Isôgoria*, mantinha uma multa de quinhentos dracmas para quem fizesse determinadas falsas acusações, como assassinato, usar violência com os pais ou deitar fora o escudo, para além que era também proibido insultar um magistrado quando este estava na sua função oficial (CARTER, 2004: 207).

1.4 Parrésia e Retórica

Na assembleia, os oradores criticavam vivamente políticas e indivíduos específicos, sendo o contraste entre retórica e parrésia um tópico comum para os oradores do séc. IV. (cf. SAXONHOUSE, 2005: 92) No seguinte excerto de Demóstenes, é evidente a forma como os oradores defendiam a parrésia como o discurso ideal no seu papel de conselheiros da cidade.

¹⁴² *Guerra do Peloponeso*, 2,37,1.

¹⁴³ *República*, 557b:

οὐκ οὐκ πρῶτον μὲν δὴ εὐεργετοί, καὶ εὐεργετὰς ἡ πόλις ἐμὲν· καὶ παρρησια-
γίγνεται, καὶ ἐξουσία ἐν αὐτῇ ποιεῖν ὅτι τι βούλεται.

¹⁴⁴ Stephen Halliwell sumariza as leis atenienses relacionadas com a liberdade de expressão (cf. HALLIWEL, 1991: 48-70).

¹⁴⁵ DEMÓSTENES, 20, 104.

εἰς τὴν τοῦ θεοῦ τι καὶ ἡγήσεται; παρρησία ἐστὶν πρός ἡμᾶς· καὶ οὐκ ἀποκρύπτωμαι¹⁴⁶

Eu, pelos Deuses, direi verdade com franqueza (parrésia), e nada esconderei

Demóstenes reforça que dirá verdade, um conceito vital para a conotação positiva da parrésia, pois esta traduz uma total transparência no discurso e só através de um discurso verdadeiro poderia o orador levar o *dhmo~* a aceitá-lo como sendo íntegro e útil à cidade. Deste modo, encontramos em Demóstenes, em pleno séc. IV, ainda a mesma ideia positiva de parrésia que verificámos anteriormente em Heródoto e em Eurípides.

Devemos referir, porém, que a parrésia também tinha para os Gregos um lado negativo, o qual Foucault considerou derivar das questões que a parrésia levantava à própria democracia (cf. FOUCAULT, 2001: 77). Explicando a questão de forma simples, lembremos que a democracia concedia o direito à parrésia a qualquer orador na *ἑκκλησία*. Ora, isto significava que a influência de um determinado orador, por melhores intenções que este tivesse, poderia ter um efeito nefasto para a cidade. Assim, os atenienses aperceberam-se que a parrésia, ao permitir qualquer discurso, poderia estar a levar a decisões que fossem lesivas para a própria cidade, tendo assim a parrésia um potencial nocivo relativamente à *polis*. Neste sentido, notamos que a parrésia parece perder o seu brilho fulgurante, pois, após o entusiasmo e o idealismo inicial, emerge uma realidade menos optimista. Esta aparente evolução do sentido de parrésia não pode, contudo, ser considerada de um modo meramente linear porque a parrésia não evolui simplesmente de uma visão positiva para uma negativa (cf. FOUCAULT, 2001: 103). No séc. V, Eurípides apresentava já a parrésia num contexto que lhe concede um sentido pejorativo, o que revela a impossibilidade de estabelecer uma evolução linear da cronologia do sentido positivo para o sentido negativo da parrésia:

...καὶ περὶ πάντων ἡγεστάται
 ἀνὴρ τίς ἀγροῦ γλῶσσοι, ἰσχυρὸν κράσι,
 Ἄργειοι οὐκ Ἄργειοι, ἡγάκασμενοι,
 ῥοῦβω/ τε πῖσυνος καίμαται παρρησία,
 πικρὰν ἐπὶ καὶ τοῦ περιβαλεῖν κακῶ/ τινι
 ὄψαν γὰρ ἡδύς τίς· λόγος· φρονῶν κακῶ
 περὶ τὸ πλεονέκτημα, τὸ πολὺ κακὸν μέγα

¹⁴⁶ DEMÓSTENES, 6, 31.

Depois, levanta-se um homem palavroso, que triunfa pela temeridade, um argivo que não era argivo de verdade, mas por compulsão, confiante no ruído e na ignara liberdade de falar (parrésia), hábil, enfim, para os envolver numa desgraça! É que, quando alguém deleitoso em palavras e de pensar malévolo persuade a multidão, é um grande mal para a cidade!¹⁴⁷

Eurípides insere a parrésia no catálogo de habilidades que os oradores possuem para convencer a audiência. Os motivos destes oradores são duvidosos e por isso a sua acção resultará num “grande mal para a cidade”. Neste passo, a parrésia está longe da verdade e da transparência, aproximando-se muito mais de uma demagogia lesiva para o bem-estar da *polis*. Quando Eurípides leva ao palco *Orestes*, já Górgias vivia há alguns anos em Atenas e disseminava o seu estilo oratório pela cidade. Górgias será, como veremos, uma personagem fundamental para entendermos a importância da oratória na *polis*.

Na realidade, a eloquência parece trazer consigo, desde a sua aurora, dois lados distintos da mesma moeda. O lado brilhante e reluzente onde o orador fala a verdade e contribui positivamente para a discussão, e um outro lado, onde uma névoa de incerteza e artifícios oratórios escondem propósitos menos correctos e onde a discussão não edifica, antes arruína e corrompe quem nela participa. A parrésia, associada desde o início ao acto de falar em público, carrega consigo uma dualidade que se deixa surpreender nos momentos mais inesperados. Por trás da parrésia de sentido positivo e elucidativo, esconde-se uma parrésia negativa, usada num sentido pejorativo e mais nebuloso, onde a transparência dá lugar à opacidade e à desconfiança (cf. MONOSON, 2000: 59-60.).

Qual será, então, o verdadeiro valor moral da oratória parresiástica? Górgias, não a personagem de Platão, mas o autêntico orador de Leonte, afirma em determinado momento que a sua retórica consiste no seguinte¹⁴⁸:

ail gar eḥqeoī dia; logwn eḡwidai; eḡpagwgoi; hḡlonh~, aḡpagwgoi; luph~ ginontai; sugginomenh gar thi doxhi th~ yuch~ hḡdunami~ th~ eḡwidh~ eḡel xe kai; eḡpeise kai; metesthsen aũthn gohteiai.

¹⁴⁷ *Orestes*, 903-908. (trad. OLIVEIRA, 1982).

¹⁴⁸ *Encómio de Helena*, 10. As palavras de Górgias ecoam a dualidade do poder da palavra, referindo que esta tanto pode trazer prazer como dor. Margarida Vieira Mendes, dissertando sobre o início da retórica na civilização grega, afirma: “Mas ao nascer ela [a retórica] traz a mácula de alguma má consciência, de uma inquietante suspeita.” (cf. MENDES, 1989: 56).

encantamentos sagrados, por meio de palavras, trazem prazer e levam a dor. O poder do encantamento conversando com a opinião do espírito, encanta-o, persuade-o e altera-o, através de artimanhas.

Até ao surgimento dos sofistas, a palavra como forma de expressão nobre era apenas terreno explorado pela poesia. Górgias, por sua vez, foi um sofista que dedicou a sua vida a adestrar e ensinar o dom da palavra e acabou por contribuir decisivamente para alterar o estatuto dos poetas como únicos mestres da palavra (cf. ROMILLY, 1988: 82-92). Nas palavras citadas em cima, Górgias oferece uma explicação sobrenatural para o poder da palavra, a qual reside num extraordinário poder divino capaz de tocar e mover o espírito humano. Górgias explica a força da palavra através de encantamentos onde a razão não tem lugar, facto que explica a profunda ruptura que inevitavelmente surge entre Sócrates e o orador.

Platão revela o orador como sendo capaz de alterar a realidade usando a aparência das coisas, com sendo um homem deino~ *I egein*¹⁴⁹, terrível a falar. No *Górgias* de Platão, o problema fundamental que se coloca reside na relação do orador com a verdade, ou seja, neste diálogo Platão leva à discussão a problemática relação entre retórica, representada no diálogo por Górgias, e verdade, opondo-a à relação entre filosofia, representada por Sócrates, e verdade. Num momento em que Sócrates e Cálicles trocam cumprimentos irónicos, Sócrates afirma que encontrou no seu interlocutor um excelente oponente para testar os seus argumentos. Usando a comparação de Platão, Cálicles é a “pedra de toque” que serve para testar o ouro que simboliza o espírito de Sócrates¹⁵⁰:

Swkraith~

(...) Eul oïd j oïti, aï moi su; omologhsh/- peri; wï hl ejmh; yuch; doxazei, taut j hïdh ejstin auita; taj hqh. Ejnow gar oïti ton mellonta basaniein ikanw~ yuch~ peri ojrw~ te zwsh~ kai; mh; tria aïra dei` ejcein a) su; panta ejcei~, episthmhn te kai; euïhoian kai; parrhsian. (...) kai; mhn oïti ge oip~ parrhsiazesqai kai; mh; aijsunesqai, auitov te fh/- kai; ol logo~ oh oj igon proïteron ejlege~ omologeï soi.

Sócrates

¹⁴⁹ Cf. *O Banquete*, 198c.

¹⁵⁰ *Górgias*, 486e-487d. (trad. PULQUÉRIO, 1992: 123-124).

(...) Estou certo de que, se concordares comigo sobre as opiniões da minha alma, é porque essas opiniões são verdadeiras. Ocorre-me, com efeito, que, para poder verificar com segurança se uma alma vive bem ou não, é preciso possuir três qualidades que tu reúnes: saber, benevolência e franqueza. (...) Que és capaz de me falar com liberdade e sem timidez, tu próprio o afirmaste e o teu discurso de há pouco prova-o sem reticências.

Torna-se evidente que a parrésia faz parte do vocabulário moral que Sócrates emprega para descrever as qualidades do seu interlocutor. As três qualidades são cuidadosamente seleccionadas: a *episthmh* que o faz julgar correctamente; a *euhoia* que o impede de julgar com animosidade; e a *parrhsia* que o deixa exprimir livremente os seus juízos. Mas, as palavras de Sócrates podem trazer consigo um duplo sentido, pois, caracteristicamente, o sentido das palavras de Sócrates nem sempre é claro, notando-se nas interpretações contrárias que este excerto tem provocado a ambiguidade do sentido destas palavras¹⁵¹. Estará este momento do diálogo imbuído de ironia socrática, ou, pelo contrário, consiste num dos raros exemplos de um elogio sincero da parte do filósofo? Relativamente à *parrhsia* e à *euhoia* o elogio parece-nos sincero, mas quanto à *episthmh* este argumento parece-nos mais difícil de sustentar. Mais à frente no diálogo, Sócrates demonstrará que Cálicles confunde o bem com o prazer, e por isso o modo de vida que Cálicles defende é errado, pois o modo de vida correcto é o que o próprio Sócrates defende, onde o prazer é colocado ao serviço do bem. Esta aparente digressão sobre a moral, o bem e o prazer serve para Sócrates demonstrar que a retórica, ao desconhecer os fundamentos morais que compõem a vida filosófica, fica muito aquém da filosofia.

Não foram apenas Platão e Eurípides que notaram este potencial desvio da palavra, o qual resulta num perigo latente para toda a *polis*. Na verdade, também na oratória de Isócrates encontramos exemplos onde a parrésia tem um sentido pejorativo. No *Panatenaico*¹⁵², o termo parrésia, utilizado na forma verbal, é empregue para significar “brusca alegação”, ou seja, a parrésia é vista como um excesso a evitar, uma falta de ponderação naquilo que é dito. Noutro discurso de Isócrates, *Sobre a Paz*¹⁵³, o orador relembra à audiência o seguinte:

¹⁵¹ Sobre a controvérsia entre os críticos neste passo ver: VAN RAALTE, 2004: 288 n.25.

¹⁵² *Panatenaico*, 218.

¹⁵³ *Sobre a Paz*, 14.

εἰς τὴν οἰκίαν μου οἱ πρόσαντες ἐστὶν ἐπὶ τῶν ταῦτα ὑμῶν
 διανοίαι, καὶ οἱ δὴμοκρατία οὐκ οὐκ ἐστὶ παρρησία, πλὴν ἐνθάδε
 μεν τοὶ ἀφρονεστατοὶ καὶ μηδὲν ὑμῶν φροντισίνοι, ἐν δὲ τῷ θεάτρῳ
 τοὶ κωμωδодιδασκαλοὶ.

“Eu sei que é perigoso opor-me às vossas intenções, e, apesar de estarmos numa democracia, não há liberdade de expressão, excepto aquela que é gozada nesta assembleia pelos oradores mais temerários, que nada se preocupam com vocês, e no teatro pelos poetas cómicos”.

Este passo de Isócrates leva-nos a considerar alguns aspectos importantes da parrésia. O orador revela estar numa situação perigosa, quando diz uma verdade na assembleia que vai contra o pensamento da maioria. Deste modo, tal como refere Foucault (2001: 16), “the *parrhesiastes* is someone who takes a risk”. Falar com parrésia no contexto político constituía de facto um risco para quem o fazia, até mesmo na democrática Atenas do séc. IV.

Outro excerto de Isócrates revela que os atenienses não estavam totalmente deslumbrados pela parrésia e pelos seus encantos. Pelo contrário, no seguinte excerto, notamos que conheciam bem o outro lado, o lado excessivo e lesivo da parrésia¹⁵⁴:

οἱ γὰρ κατὰ τὴν ἐκείνων τὸν χρόνον τὴν πόλιν διοικοῦντες κατεστήσαντο
 πολιτείαν οὐκ (...) ἢ τούτων τὸν τρόπον ἐπαίδευσεν τοὺς πολίτας ὥς τι
 ἡγεῖσθαι τὴν μεν ἀκολασίαν δημοκρατίαν, τὴν δὲ παρανομίαν
 ἐλευθερίαν, τὴν δὲ παρρησίαν ἰσονομίαν (...), ἀλλὰ μισοῦσα καὶ
 κολαζοῦσα τοὺς τοιούτους βέλτιους καὶ σωφρονεστεροὺς ἀπαντάς τοὺς
 πολίτας ἐποίησεν.

“Os que governavam a cidade naquele tempo [fundação da democracia] não estabeleceram uma política (...) que ensinasse os cidadãos de forma a que vissem a insolência como democracia, a desordem como liberdade, discurso licencioso (parrésia) como igualdade, (...), mas antes uma política que detestava e punia tais homens e desse modo tornava todos os cidadãos melhores e mais sábios.”

¹⁵⁴ Areopagítico, 20.

Este e outros excertos em que a parrésia surge com o significado de “discurso licencioso”, demonstram a complexidade que a parrésia acarreta consigo, pois esta significava, por um lado, a franqueza transparente essencial para a discussão de ideias tão necessária num sistema governado por muitos, e, por outro lado, o exagero desagradável, a verdade enganosa. Fica assim demonstrado que a questão da parrésia e da própria “liberdade de expressão”, num âmbito mais alargado que inclui a isegoria, eram questões que levantavam dúvidas e problemas aos Gregos desde praticamente o seu surgimento na realidade política. Como veremos em seguida, o teatro grego era um local privilegiado para debater os vários problemas levantados pela utilização da parrésia.

1.5 Parrésia e o teatro

A relação entre o teatro helénico e a parrésia é profunda e muito antiga¹⁵⁵. Esta afinidade evidencia-se nos vários excertos de peças do teatro grego que já referimos, desde Ésquilo a Eurípides, passando pela comédia de Aristófanes¹⁵⁶. Além disso, como vimos, a democracia ateniense possuía uma relação íntima com a parrésia. Neste sentido, se considerarmos o teatro ateniense como uma forma de participação activa na democracia¹⁵⁷, verificamos que a “liberdade de expressão” era parte essencial do drama ateniense, pois esta era necessária para os autores poderem expor os problemas da *polis* sem receio de serem castigados ou perseguidos pela própria *polis*. No caso da comédia¹⁵⁸, as consequências políticas da “liberdade de expressão” do autor constituem uma questão muito pertinente, uma vez que o ridículo é uma arma política de grande poder e os atenienses sabiam-no, embora fosse a capacidade inventiva do autor, mais do que quaisquer pressões políticas, o que determinava a liberdade da comédia (cf. HALLIWEL, 1991: 70).

Foucault, elaborando uma interpretação muito atenta à problemática da parrésia, define o *Íon* de Eurípides como uma “peça parresiástica” e considera que esta apresenta uma dupla face: por um lado, justifica a política imperialista ateniense; por outro lado, critica a vida política da cidade (FOUCAULT: 2001, 36-48). Insistindo nesse aspecto de aparente ambiguidade, o protagonista, Íon, é considerado pelo filósofo francês como um indivíduo parresiástico por natureza, mas que está, ao mesmo tempo, privado de parrésia. No fundo, esta aparente incoerência espelha a reflexão do tragediógrafo sobre as seguintes

¹⁵⁵ Antiga porque a ideia de parrésia já se encontra nos *Persas* de Ésquilo, a primeira tragédia helénica conservada (cf. página 75).

¹⁵⁶ Ver páginas 83-84.

¹⁵⁷ Esta tese é defendida em HENDERSON, 1998.

¹⁵⁸ Sobre o tema da “liberdade de expressão” na comédia grega ver: HALLIWEL, 1991; HENDERSON, 1998.

questões: Quem pode exercer a parrésia? Poderá ser negada a Íon, um verdadeiro ateniense, a prática da parrésia? Poderá ser negado a Creusa, apenas por ser mulher, o direito à parrésia? Há nesta peça uma profunda reflexão sobre a temática da inclusão e exclusão na sociedade ateniense do séc. V., reflexão que espelha a análise do poeta sobre os limites da parrésia (SAXONHOUSE, 2005: 131). Na sua interpretação do *Íon*, Foucault afirma que a tragédia de Eurípides consiste em uma “story of the movement of truth-telling from Delphi to Athens, from Phoebus Apollo to the Athenian citizen” (Foucault, 2001: 38). De facto, nesta peça, Eurípides concede a Apolo o ingrato papel de deus mentiroso, nos antípodas do parrhsiasthṛ. Além disso, Íon e Creusa lutam pela verdade, cumprindo o papel de parrhsiasthṛ com zelo e excelência. Outras tragédias de Eurípides podem ser analisadas do ponto de vista da problemática da parrésia¹⁵⁹, mas viremos agora a nossa atenção para o outro género do teatro grego.

A comédia possuía um estatuto privilegiado¹⁶⁰, ou, como Halliwell afirma, uma imunidade virtual não legalmente enquadrada sobre a lei da difamação (1991: 69-70), factor que vem claramente reforçar o papel da parrésia no palco cómico, verificando-se como único limite o respeito pelo sistema democrático. A comédia podia eventualmente atacar aspectos isolados do sistema e deveria atribuir as falhas do sistema a determinados indivíduos ou classes sociais em particular, mas nunca poderia atacar o sistema democrático *per se* (cf. HENDERSON, 1998: 271).

Aristófanes, na comédia *As Mulheres que Celebram as Tesmofórias* (411 a.C), explora os desafios colocados ao poeta na sua posição privilegiada relativamente à parrésia¹⁶¹:

MN.

Mh; dh̄ta ton ge coiron w̄l gunaike~. Eij gar oūsh~ parrhsia~ kāxon legein ōsai paresmen āstai~ eit̄ j eipon āgignwskon ūper Eur̄ipidou dikaia, dia; touto ti lomenhn me deī dounai diken ul̄f̄ juhwné

Parente

Isso não, as vergonhas não, mulheres! Se há liberdade de expressão, se todas nós, cidadãs aqui presentes, podemos falar, pois então, eu disse o que me pareceu justo

¹⁵⁹ Arlene Saxonhouse efectua uma rigorosa análise às *Fenícias* de Eurípides sobre a questão da liberdade de expressão (2005, 138-145); Foucault aborda além do *Íon*, *As Fenícias*, *Hipólito*, *As Bacantes* e *Electra* de Eurípides (2001, 25-71).

¹⁶⁰ Maria de Fátima Sousa e Silva afirma que “Apesar destas tentativas com vista à formulação legal de um decreto proibitivo da invectiva nominal, os poetas parecem ter conservado, salvo raras excepções, uma grande imunidade.” (SILVA, 1987: 45).

¹⁶¹ *As Mulheres que celebram as Tesmofórias*, 540-543. (trad. SILVA, 1978).

acerca de Eurípides; e por isso mereço que vocês me arranquem os pelos de castigo?

No excerto citado, Parente, travestido de mulher, mentindo descaradamente, tenta defender Eurípides, evocando a parrésia para poder dizer a sua opinião sincera. O que Eurípides habilmente nos mostra é que a verdade, que supostamente sustenta a parrésia, está aqui totalmente ausente, tendo sido substituída pela demagogia de um orador enganoso. A peça de Aristófanes está repleta deste jogo de mentira e falsidade, ao ponto de qualquer verdade parecer perdida numa nuvem de desconfiança e irreabilidade. O poeta cómico consegue este clima de desconfiança através da constante alteração de identidade das personagens, mulheres que passam por homens e homens que passam por mulheres. Nesta comédia, o poeta demonstra que possui o controlo total sobre a percepção da verdade, reflectindo sobre as consequências que podem surgir com a *ajl hqeia*, a revelação da verdade, e tornando bem claro que o poeta tem a capacidade de inflamar ou curar a cidade (SAXONHOUSE, 2005: 138).

Nota-se no teatro ateniense a necessidade de questionar as consequências da prática da parrésia na vida da cidade. A dádiva da crítica franca garantia, como vimos, uma posição privilegiada ao poeta dramático, o qual podia imaginar sistemas e políticas experimentais, tornando o palco um verdadeiro laboratório de testes (HENDERSON, 1998: 273), tal como faz Aristófanes em *As Aves*. No teatro, determinadas personagens que na realidade não poderiam ter acesso à prática da parrésia, como mulheres ou estrangeiros, experimentam-na e levam-na ao limite, explorando as suas falhas, defeitos, mas também as suas virtudes.

1.6 Parrésia privada

Até agora considerámos apenas a parrésia no domínio público, localizada na assembleia e no palco, deixando para o fim a parrésia nas relações pessoais. É justamente deste ramo da parrésia que virá a derivar a parrésia filosófica, a que mais nos interessa no presente estudo.

A notícia da parrésia com significado “privado” surge muito cedo, logo nas *Bacantes* de Eurípides (408-406 a.C.). Nesta tragédia, um receoso mensageiro pede autorização a Penteu, que personifica o tirano por excelência, para poder usar a parrésia no seu relato sobre as estranhas acções das bacantes, dirigindo-se-lhe do seguinte modo:

qelw d j a kousai, poteraivsoi parrhsia/
 frasw ta; keiqen h j kigon steilwmewa:
 to; gar taco~ sou tw n frenwn dedoik j a hax,
 kai; tou xuqumon kai; to; basilikon l ian.

Mas quero saber se posso narrar-te livremente o que lá se passou ou se devo limitar a minha fala? É que eu temo demasiado, ó príncipe, a prontidão da tua ira, a tua exaltação, a tua realeza.¹⁶²

O mensageiro é claro quanto aos motivos que o levam a recear que faça uso da parrésia. Para Eurípides, a realeza é um factor adverso à prática da parrésia, sobretudo pela sua natureza política. Penteu, contudo, permite a parrésia do mensageiro porque “não devemos exaltar-nos com quem é honesto”¹⁶³. Além do factor político aqui em causa, que explora a antinomia entre tirania e parrésia, está simultaneamente presente um factor de parrésia pessoal e privada entre duas pessoas, uma em posição inferior à outra, embora a primeira não deixe de tentar fazer o papel de parrhsiasth~ perante o outro, mais poderoso, mas menos conhecedor da verdade¹⁶⁴.

Como vimos anteriormente, Platão refere a parrésia numa tríade de valores morais necessários a uma análise correcta do espírito humano, sendo os outros dois valores o conhecimento, episthmh, e a boa-vontade, euhoia¹⁶⁵. No *Górgias*, notamos que a parrésia é sobretudo a capacidade de trocar opiniões de forma franca e sincera, implicando ao mesmo tempo uma saudável componente crítica.

Enquanto Alexandre expandia o seu território pela Ásia, e se avizinhava o começo da era Helenística, Aristóteles centrava o seu estudo na ética. Uma passagem da sua obra *Ética a Nicómaco* demonstra a importância da parrésia na amizade¹⁶⁶:

pro~ eltairou~ d j au\kai; a p el fou~ parrhsian kai; a p antwn koinothta.

Porém, relativamente aos nossos companheiros e irmãos, devemos usar de franqueza e partilhar o que é nosso com todos eles.

¹⁶² *As Bacantes*, 667-671 (trad. ROCHA PEREIRA, 1998).

¹⁶³ *Ibidem.* vv. 674.

¹⁶⁴ Encontramos este tópico do tirano que autoriza a parrésia de alguém em posição claramente inferior no famoso episódio do encontro entre Diógenes, o cínico, e Alexandre, o grande, ver página 92.

¹⁶⁵ *Górgias* 487a-d.

¹⁶⁶ *Ética a Nicómaco*, 1165a1.

Neste excerto de Aristóteles, a parrésia é, mais uma vez, um factor necessário à amizade, pois a franqueza cimenta a relação, sendo um factor imprescindível numa relação verdadeiramente baseada na *filia*. Esta afinidade da parrésia com a *filia* será uma questão fundamental na obra de Filodemo que aqui analisamos¹⁶⁷. A parrésia é aqui uma qualidade essencial da amizade e não um ideal político, o que se reflecte na nossa proposta de tradução por «franqueza» e já não por “liberdade de expressão”, pois, se é verdade que permitimos a um amigo que use a franqueza connosco, será desapropriado a aplicação de “liberdade de expressão” numa relação de amizade. Ora, é exactamente esta evolução da parrésia pública, maioritariamente de cariz político, para a parrésia intimamente ligada à amizade, que notamos em Isócrates, nomeadamente no discurso *A Nícoles*, onde encontramos uma referência à parrésia, manifestando já os moldes primários que serão posteriormente usados no desenvolvimento que o conceito sofrerá na filosofia¹⁶⁸.

pistou~ hgoumh; tou~ apan ol ti ah legh~ h| poiht~ epainounta~, aj la;
 tou~ toi~ amartanomenoi~ eptimwnta~. didou parrhsian toi~ eul
 fronousin, iha peri;wh ah ahmfignoh~, eph~ tou~ sundokimasonta~.

Considera fiéis não aqueles que louvarem tudo quanto disseres ou fizeres, mas os que repreendem os teus erros. Concede liberdade de expressão às pessoas sensatas para que encontres quem te ajude a resolver os casos ambíguos.

Neste excerto de Isócrates, é evidente a componente crítica, parte fundamental da parrésia em todas as suas vertentes. Isócrates destaca também o carácter de cooperação entre amigos no sentido do aperfeiçoamento do espírito, uma questão que será fundamental na parrésia epicurista e a que Filodemo dará, como veremos, especial atenção.

A parrésia moral, privada e pessoal começa a predominar quando o sentido político de parrésia como “liberdade de expressão” começa a perder força e sentido. Com a expansão da cultura grega que já referimos na primeira parte deste trabalho, a parrésia sai do microcosmo cultural e político de Atenas para se disseminar pelo imenso mundo helenístico.

Um dos aspectos que contribuiu decisivamente para a mudança, no conceito de parrésia, da esfera pública para a esfera privada, é a alteração da realidade política na época

¹⁶⁷ Cf. páginas 110-115.

¹⁶⁸ *A Nícoles*, 28 (trad. PRIETO, 1989, 36).

helenística. Na primeira parte deste estudo¹⁶⁹, analisámos a relação de poder passivo entre os monarcas helenísticos e as cidades que dominavam. Expusemos o modo como essa relação ocorria e como contribuía para uma progressiva indefinição entre os sistemas políticos anteriormente em vigor. Referimos igualmente o modo como a monarquia criava um séquito de pessoas que viviam em função do monarca. Acresce que a parrésia será uma peça importantíssima na relação entre o monarca e essas pessoas, esses seus “amigos” e conselheiros.

Outro aspecto relevante para a metamorfose da parrésia na época helenística consiste numa alteração do próprio sentido de amizade. Segundo Konstan, na época helenística, o foco de atenção da amizade passou para a relação entre pessoas de estatuto social e político diferente, abandonando-se a perspectiva da época clássica, onde a igualdade entre pares era um dos principais aspectos da amizade. Deste modo, a amizade entre pessoas de estatutos diferentes trazia consigo o problema da adulação e dos malefícios que esta poderia trazer, pois, numa sociedade que gira à volta dos favorecidos e dos favores que estes podem trazer, a adulação era uma arma poderosa para quem procurasse, através de uma falsa amizade, beneficiar os seus interesses pessoais à custa da corrupção do carácter do seu benfeitor. Neste contexto, onde a adulação aos poderosos é uma ameaça para todos, a parrésia é melhor arma contra a adulação, pois permite distinguir o verdadeiro amigo do adulator interesseiro (cf. KONSTAN, 1996: 10).

Esta complexa relação (típica das cortes helenísticas e que permanecerá um tópico relevante na época imperial) tem o seu paradigma máximo nas referências a Alexandre, aquele que seria o *exemplum* para todos os monarcas helenísticos¹⁷⁰. De facto, a parrésia do amigo é negada ao monarca, realidade que levantará uma série de problemas, e que levará à reabilitação da parrésia, agora ao serviço da monarquia. Deste modo, é compreensível que a utilização do vocábulo em Aristóteles não encerre qualquer análise política do conceito e que, quando a palavra surge, seja sempre em relação com a monarquia ou como uma característica ética (cf. FOUCAULT, 2001: 86).

David Konstan, na sua obra sobre a amizade no mundo antigo (1997: 95-98), afirma que, no contexto do mundo helenístico, onde tudo gira à volta das cortes reais, as relações com os poderosos tornam-se um tema literário. O mesmo autor comenta o tratado de Plutarco, *Quomodo adulator ab amico internoscatur*, mas, ao comentar o conceito de parrésia e a sua relação com a amizade, pouco refere Filodemo, e quando o faz, fá-lo sempre em comparação com o texto de Plutarco (KONSTAN, 1997: 103-113).

¹⁶⁹ Cf. páginas 11-13.

¹⁷⁰ Sobre as reacções de Alexandre à parrésia ver SCARPAT, 2001: 71-72.

No final da época helenística, Filodemo escreve o *De Bono Rege Secundum Homerum*, exactamente com o propósito de prestar um serviço a Pisão¹⁷¹. Tomando claramente o papel de conselheiro de um rei ideal, o autor serve-se de exemplos vários para indicar a esse rei ideal o melhor modo de proceder em inúmeras situações (cf. MURRAY, 1965). Nesta particular exegese de Homero, o autor defende perante as classes detentoras do poder, na Itália do seu tempo, o seu pacifismo epicurista, fazendo amplo uso da sua cultura literária.

1.7 Sócrates – O parrhsiassthv

Sócrates, considerado por muitos “O filósofo” por excelência, representa o parrhsiassthv ideal. Na verdade, o filósofo ateniense foi visto ao longo dos séculos como o grande advogado da “liberdade de expressão”, o homem que expressa os princípios fundamentais da parrésia (cf. SAXONHOUSE, 2005: 14). Numa interpretação diferente dos textos de Platão, Elisabeth Markovitz afirma que este filósofo usa a ironia socrática para criticar a parrésia como instrumento político. Na sua interpretação da atitude irónica do sábio, Markovits conclui que “Plato’s Socrates can move us to think about the dangers of *parrhesia* for democratic politics in a way that draws our thoughts to the unavoidable tension between the need to speak and hear the truth and the difficulties of doing so” (2008: 122).

O método socrático, que já referimos brevemente¹⁷², tem na parrésia um instrumento valioso, sobretudo no acto de revelar a relação da pessoa com a verdade. Foucault notou que o jogo filosófico de Sócrates requer uma relação pessoal, onde o ouvinte é levado no caminho da verdade, mesmo que esse caminho leve a uma aporia (cf. FOUCAULT, 2001: 91-107). Outra das considerações que o filósofo francês teceu sobre a posição de Sócrates como parrhsiassthv consiste no facto de haver uma “harmonic relation between what Socrates says and what he does, between his words (*logoi*) and his deeds (*erga*)” (2001: 100). Notamos aqui uma identificação completa com um princípio elementar da parrésia: o parrhsiassthv tem de acreditar que o que afirma é verdade, de modo que a sua integridade seja moralmente inabalável tanto para si como para quem o ouve.

A morte de Sócrates é um dos acontecimentos mais importantes na história da cultura ocidental, sobretudo devido à sua singular condenação, pois Sócrates foi considerado como um autêntico mártir da “liberdade de expressão” (cf. Saxonhouse, 2005:

¹⁷¹ Cf. página 43.

¹⁷² Cf. página 17.

101). Arlene Saxonhouse elabora uma interessante interpretação dos factos sobre o julgamento e condenação de Sócrates, afirmando que a morte de Sócrates se deve ao facto de o filósofo ter tentado destapar a “vergonhosa verdade”, acção que o colocou numa posição de tensão com a cidade que ainda dependia do antigo valor da *aidw*, vergonha, para o seu funcionamento social (2005: 125).

O herói homérico está no cerne da cultura grega, constituindo o paradigma do homem bom e belo para a Hélade, desde a época arcaica até à propagação dos valores cristãos¹⁷³. Segundo Dodds (1962: 17-18), a relação da sociedade helénica com a *aidw* tem raízes muito profundas que remontam à sociedade descrita por Homero e é também uma das noções que estruturam o pensamento ético aristocrático. Importa lembrar que a sociedade democrática do séc. V, em Atenas, não repudiava os valores do herói homérico, pelo contrário, tentava adapta-los à nova realidade política, o que por sua vez levava a que a sociedade ateniense entrasse em confronto com as experiências democráticas mais profundas. Mais especificamente, a vida filosófica de Sócrates colide com os antigos valores homéricos que não foram afastados pela própria democracia. Além disso, Sócrates coloca a justiça acima do estado, mesmo que este seja democrático, mas, como notámos anteriormente, a democracia não tolerava ser colocada em causa por que motivo fosse¹⁷⁴. Assim, o julgamento de Sócrates é um momento decisivo desse embate, pois, se foi a parrésia que permitiu que este praticasse o seu modo de vida filosófico, também foi a parrésia socrática que o levou a ser acusado, julgado e culpado pela *polis*. Note-se ainda que Sócrates nunca usou na sua defesa o direito de “liberdade de expressão”, o que se deve ao facto de tal defesa não ter qualquer sentido para os atenienses, porque a parrésia não protegia direitos individuais¹⁷⁵.

Na verdade, é o próprio filósofo que se coloca na posição de *parrhsiasth*, afirmando no julgamento que¹⁷⁶:

οἱπν δὴ μοι δοκεῖ ὁ θεός· ἐγὼ γὰρ τῇ πόλει προστεθήκεναι τοιοῦτον τίνα, ὁ-
 ὑμᾶς ἐγεῖρων καὶ πεῖθων καὶ ὀφειδιζῶν ἐπὶ ἑκάστον

“Foi com uma missão semelhante, parece-me, que o deus me colocou nesta cidade, para vos estimular, persuadir e censurar a cada um de vós.”

¹⁷³ Sobre o herói homérico ver: CLARKE, 2004; NAGY, 1999, 67-173; PRIOR, 1991, 7-21.

¹⁷⁴ Cf. páginas 82-84.

¹⁷⁵ Sobre as diferenças entre o conceito de liberdade de expressão actual e a parrésia ver páginas 67-69.

¹⁷⁶ PLATÃO, *Apologia de Sócrates*, 30e. (trad. PULQUÉRIO, 2002).

Sócrates corre aqui risco de vida, mas isso não o faz hesitar no seu papel de *parrhsiasthḗr*. Talvez tenha sido esta posição do filósofo ateniense que tenha levado Foucault a considerar que a parrésia envolve sempre um risco, e muitas vezes um risco de vida. Na nossa opinião, o filósofo francês insiste na ideia do risco de vida, oferecendo-lhe uma preponderância que nos parece um pouco excessiva (cf. FOUCAULT, 2001: 15-17). Esta importância amplificada do factor risco, parece leva-lo a considerar, erroneamente, na nossa opinião, que a parrésia só pode ser feita hierarquicamente “de baixo para cima” e nunca no sentido inverso. Neste sentido, Foucault afirma: “The parrhesia comes from “below”, as it were, and is directed towards “above.” This is why an ancient Greek would not say that a teacher or father who criticizes a child uses parrhesia” (2001: 18). Devemos salientar aqui que esta visão do conceito exclui a parrésia que Filodemo refere na sua obra, onde é sobretudo o aluno que é sujeito à parrésia do mestre, apesar de o contrário também ocorrer. Foucault parece também desconhecer que Filodemo refere igualmente a parrésia sem qualquer hierarquia, quando esta acontece entre dois sábios. Ainda assim, devemos aceitar que o risco é de facto uma circunstância a que o *parrhsiasthḗr* estava sujeito. Não nos parece, todavia, que esteja ao mesmo nível que a transparência, a verdade, a crítica e o dever na formação do sentido de parrésia, factores que Foucault considera, e muito acertadamente, estarem na base da parrésia. De qualquer modo, é importante ter em consideração que a falta de risco por parte do tirano impede-o de estar no papel de *parrhsiasthḗr* e que o risco é de facto um factor importante na prática da parrésia (cf. FOUCAULT, 2001: 11-20).

1.8 Parrésia cínica

Por vezes acontece que certas ideias ou conceitos são apropriados por um determinado grupo de pessoas, por uma ideologia ou até por uma instituição. Mesmo que esses conceitos tenham tido um passado distinto ou que venham a conhecer um futuro oposto ao momento em que foram apropriados, estes desenvolvem-se em conceitos com limites estanques que se afastam de sentidos que possuíam anteriormente. Por este motivo, para se entender realmente uma ideia, é necessário recordar os contextos e os significados que lhe serviram de pano de fundo. Referimos este fenómeno, porque, em determinada altura, no mundo antigo, a parrésia foi “propriedade” dos cínicos¹⁷⁷.

¹⁷⁷ Sobre a parrésia cínica ver: SCARPAT, 2001: 75-85; FOUCAULT, 2001: 115-133.

Como notámos anteriormente, os cínicos não formaram uma escola, devemos agora, todavia, acrescentar que estes tiveram um líder fundador que deixou um exemplo de vida seguido por muitos. Diógenes morre em 325 a.C., ou seja, dois anos antes do limite cronológico da época Helenística fixado por Droysen. Assim, o fundador do movimento cínico não é rigorosamente um filósofo helenístico mas, na verdade, as suas ideias já encerram os principais temas das filosofias helenísticas. O principal interesse de Diógenes é a ética e ainda o facto de a *physis*, a natureza humana, estar intimamente relacionada com o *logos*, a racionalidade, uma ideia socrática que Diógenes levará ao extremo, defendendo mais um modo de vida do que uma doutrina (cf. LONG, 1986: 110). Segundo esse modo de vida, o homem deve agir de acordo com o que é realmente importante para si, descartando os preconceitos que formam o núcleo da vida em sociedade. O filósofo cínico defendia a liberdade absoluta, a qual exigia a parrésia absoluta. Ora, esta liberdade absoluta é justamente a liberdade extrema de se poder viver apenas de acordo com o que a natureza mostra ser verdade.

Diógenes de Laércio guardou-nos um episódio emblemático da íntima relação dos cínicos com a parrésia¹⁷⁸:

Ἐρwthει; τι καλλιστον ἐν ἀνθρωποι;, εἶπῃ, “parrhsia”.

Quando perguntaram [a Diógenes] o que há de mais belo entre os homens. Ele respondeu: «A parrésia».

A parrésia era a bandeira de Diógenes e daqueles que mais tarde adoptaram o seu exemplo de vida. Daqui decorre que a parrésia política da Atenas do séc. V, posteriormente entendida como valor moral ligado à amizade, acaba por dar lugar à parrésia cínica. Contudo, a parrésia cínica, além de ser uma liberdade moral, não se afasta totalmente da ideia de liberdade política, pois o próprio exemplo de vida que Diógenes deixou ilustra posições éticas e, ao mesmo tempo, políticas.

Os encontros de Diógenes com Filipe II da Macedónia e mais tarde com Alexandre, seu filho, marcam um ponto de vista político. No encontro com Filipe, depois da batalha de Queroneia, Diógenes, apanhado a rondar o campo do rei Macedónio, foi levado a Filipe, dando a ideia que foi o próprio Diógenes que se aproximou do macedónio, impelido por uma curiosidade mórbida. Quando lhe perguntaram o motivo de ali estar,

¹⁷⁸ D.L. 6, 69.

respondeu que vinha espiar a ganância desmedida de Filipe¹⁷⁹, uma declaração onde fica demonstrado o desprezo de Diógenes pelo rei da Macedónia, facto que se torna numa verdadeira posição política.

Quanto ao encontro entre Diógenes e Alexandre¹⁸⁰, parece-nos que o encontro entre ambos pode ser interpretado como uma luta entre dois tipos de poder, o poder político e o poder da verdade. O jogo parresiástico dos cínicos é, neste diálogo, jogado nos limites do contrato parresiástico, uma vez que Diógenes parece brincar com Alexandre, no sentido de o afastar do seu orgulho, coloca em dúvida todas as suas bases morais, com objectivo perturbar o monarca. Efectivamente, afigura-se-nos que o jogo de Diógenes não se afasta muito do jogo de Sócrates.

*

Com os cínicos encerramos este enquadramento, no qual tentámos ilustrar as várias facetas da parrésia, desde o seu nascimento na Atenas do séc. V, com um vincado cunho político, até à parrésia cínica, que preconiza já o que será a parrésia que Filodemo nos descreve no séc. I a.C., num mundo já plenamente greco-romano. Até aqui, notámos como a parrésia surge plena de força e idealismo em estreita ligação à exaltação dos ideais da democracia ateniense. Posteriormente, explicámos como a parrésia era um conceito com diversas faces e com um sentido positivo e outro negativo, vendo também como o teatro se sustentava na parrésia para poder exprimir toda a criatividade crítica dos dramaturgos e comediógrafos. Além destas múltiplas faces da parrésia, verificámos que esta se pode dividir, de um modo geral, em dois campos principais: a parrésia privada, ligada às relações pessoais e a parrésia pública, referente sobretudo à política. Vimos também como estes dois campos se vão sobrepondo e coexistindo simultaneamente, oferecendo à parrésia uma polissemia determinante que a torna um conceito complexo e fascinante. A partir de agora, centraremos a nossa atenção na parrésia epicurista e por fim na parrésia tal como Filodemo a descreve na sua obra *Peri parrhsia*~.

¹⁷⁹ O encontro é narrado por Plutarco em *De exilio*, 16 e em D.L. 6, 43.

¹⁸⁰ O episódio deste encontro é narrado por Dion Crisóstomo no seu *Quarto Discurso* (cf. FOUCAULT, 2001: 124).

Capítulo II – A parrésia epicurista

2.1 Epicuro e a parrésia

Neste capítulo procuraremos compreender a relação de Epicuro com a parrésia, questão, por vários factores, particularmente intrincada. Primeiro, os textos de Epicuro que nos chegaram são escassíssimos, tendo em conta a vasta produção do filósofo¹⁸¹, e mesmo esse pouco que nos resta deixa margem para interpretações controversas. O segundo problema que se nos coloca é o facto de o conceito de parrésia já não ter exactamente o mesmo significado que tinha para Eurípides e para os atenienses do séc. V., pois, como vimos anteriormente, a parrésia diz agora respeito mais à esfera privada do que à vida pública. No contexto filosófico, a parrésia cínica parece assumir-se como o pináculo da *technē parresiástica*, não obstante, o papel considerável que os epicuristas terão na expansão da semântica da parrésia, sobretudo relativamente à educação e às relações pessoais.

Nos escassos textos de Epicuro que nos chegaram, o termo parrésia é encontrado apenas na *Sentença Vaticana* 29¹⁸², onde o filósofo expõe a sua renúncia aos louvores presentes na vida pública¹⁸³:

parrhsia/ gar eḡwge crwmeno~ fusiologw̄n crhsmw̄dein ta; sumferonta
pasin ajqrwpoi~ mallon aj̄ bouloimhn, kaj̄ mhdei~ mel l h/ sunhsein, h̄
sugkatatigemo~ tai~ doxai~ karpousqai ton puknon parapiptonta
para; tw̄n pol lwn epainon.

Eu prefiro, com toda a parrésia dos que estudam a natureza, cantar um oráculo que seja útil a todos os homens, ainda que ninguém o perceba, em vez de concordar

¹⁸¹ Diógenes de Laércio, além de referir quarenta e um títulos de obras atribuídas a Epicuro (10, 27-28) afirma o seguinte (10, 26):

Gegone de; polugrafwtato~ ol̄ Epikouro~, panta~ uḡberballomeno~ pl hqei bibliwn:
kul̄ indroi men gar pro~ tou~ triakosiou~ eij̄si

¹⁸² Scarpat, no seu capítulo dedicado à parrésia epicurista começa por afirmar que o termo parrhsia não está presente nos escritos conservados de Epicuro, mas, em seguida, cita e transcreve a *Sentença Vaticana* 29. (cf. SCARPAT, 2001: 72-74.) Talvez Scarpat considere que esta sentença não pertença a Epicuro, mas tal não é explicitado. As *Sentenças Vaticanas* são consideradas por Hutchinson como um conjunto de sentenças pertencentes a Epicuro e a outros epicuristas, sendo que a obra que introduz considera a *Sentença Vaticana* 29 como de provável autoria de Epicuro (cf. INWOOD, 1994, xiii).

¹⁸³ Sobre o tema da renúncia da vida pública no epicurismo ver páginas 22-28.

com a opinião comum e assim aproveitar o elogio constante oferecido pela multidão.

Nesta *sententia*, dando o seu próprio exemplo, Epicuro afirma que é importante renunciar aos elogios da multidão e tentar ser útil à humanidade, e que, embora o senso comum aponte noutra direcção, se deve perseverar na revelação do que se pensa, “com toda a parrésia dos que estudam a natureza”, *parrhsia/ fusiologwn*. Deste modo, importa explicar o sentido de *parrhsia/ fusiologwn*, notando que anteriormente referimos a importância que a fusiologia tinha para Epicuro¹⁸⁴. Na *sententia* citada encontramos uma referência do filósofo de Samos aos *fusiologoi*, onde se revela uma sólida ligação entre estes antigos filósofos e a parrésia, pois estes falam de forma verdadeira e franca, atributos essenciais da parrésia que Epicuro também procura aplicar no seu discurso. Simultaneamente, é perceptível neste texto uma identificação voluntária e objectiva de Epicuro com os *fusiologoi*¹⁸⁵ que advém da importância que a fusiologia detém em todo o pensamento epicurista.

A influência de Demócrito na teoria cosmológica de Epicuro é indelével, pois, como afirma Balaudé¹⁸⁶, o filósofo de Samos começa por seguir os mesmos passos do atomismo de Demócrito, até se tornar um autêntico renovador desta teoria. Nesta *sententia*, é referido o estudo da *fusi-* onde a parrésia tem um papel decisivo ao contribuir para a desconstrução de falsos mitos e receios infundados, o principal *telos* da ética epicurista. Assim, podemos afirmar que este texto demonstra que a parrésia dos *fusiologoi* contribui positivamente para a educação epicurista através da sua função desmistificadora dos medos infundados que o epicurismo tanto se esforça por combater.

Além disso, a parrésia que Epicuro refere parece também assemelhar-se à parrésia dos atenienses do séc. V., sobretudo em determinados pontos de ligação com a parrésia socrática, a qual, tinha por objectivo “estimular, persuadir e censurar”¹⁸⁷. Epicuro, tal como Sócrates, pretende estimular a relação do homem com a verdade, apesar de o caminho a percorrer ser muito diferente, visto que, enquanto Sócrates opta pelo caminho da dialéctica, ou seja, do diálogo intelectual no sentido de confrontar o homem com a sua ignorância, Epicuro escolhe o caminho prático da *fusi-*, rejeitando qualquer *paideia* retórica ou dialéctica, confiando apenas na simplicidade daquilo que os sentidos confirmam.

¹⁸⁴ Cf. página 35.

¹⁸⁵ Sobre a preferência de Epicuro pelos pré-socráticos ver SEDLEY, 1976: 134-135.

¹⁸⁶ Cf. “La dette envers Démocrite est immense, car Épicure est bien d’abord le continuateur de l’atomisme que son prédécesseur a fondé, avant d’en devenir le complet rénovateur.” (BALAUDÉ, 1994: 13).

¹⁸⁷ PLATÃO, *Apologia de Sócrates*, 30e. (trad. PULQUÉRIO, 2002). Cf. Página 89.

Vejamos as seguintes palavras de Epicuro na *Sentença Vaticana* 29 com um pouco mais de atenção: *crhsmwdein ta; sumferonta pasin ajqrwpoi~*, literalmente, “dizer oráculos que sejam úteis para todos os homens”, *ta; sumferonta* (*sum-ferw*) com sentido literal de reunir ou “con-tribuir” para todos os homens através desse cantar de oráculos *crhsmwdein* (aglutinação de *crhsmo~* “oráculo” e *ajqrw* “cantar”). Ora também aqui podemos invocar uma inesperada relação com Sócrates, lembrando o episódio do oráculo de Delfos na *Apologia de Sócrates* de Platão. Nesse episódio¹⁸⁸, Sócrates, depois de se deparar com a resposta do oráculo que o elegia como o mais sábio dos homens, relata as indagações onde procurava comprovar, ou não, o oráculo. Na verdade, o oráculo confirmar-se-á, mas são essas investigações, segundo o próprio Sócrates¹⁸⁹, que lhe granjeiam muitos inimigos. Devemos, porém, admitir que neste texto qualquer ligação de Epicuro com Sócrates é apenas circunstancial e forçosamente exegética, enquanto a relação com os filósofos que estudavam a natureza é explícita. Além disso, também Epicuro adotará o estilo dos *fusiologoi* que usavam a parrésia nas suas pesquisas sobre a natureza. Na *Doutrina Principal* XII, Epicuro aprofunda a relação da sua filosofia com a *fusiologia*:

Oujk hh to; foboumenon luein upe~ tw~n kuriwtaitw~n mh; kateidota ti~ h~l tou~ sumpanto~ fusi~, ajll jupopteuontati tw~n kata; tou~ muqou~. w~ste oujk hh aheu fusiologia~ ajkeraiou~ ta~ hdon~ apolambanein.

Não é possível a ninguém dissipar o medo sobre as questões principais sem saber a natureza de tudo, e sem, em vez disso, se suspeitar que essas questões se relacionam com os mitos. Assim, sem o estudo da natureza é impossível obter o puro prazer.

Epicuro é categórico, pois, segundo a sua doutrina, não é possível *foboumenon luein*, ou seja, que nos libertemos do medo se não conhecermos *h~l tou~ sumpanto~ fusi~*, a natureza de tudo. Como já referimos, para o epicurismo o estudo da natureza permite que nos libertemos dos medos irracionais, por exemplo o medo de fenômenos meteorológicos ou o próprio medo da morte. Assim, Epicuro reconhece que uma vida com a sabedoria “natural” leva à *eujdaimoniã* e ao mais puro prazer, *hdonh~*. Na última frase, o

¹⁸⁸ Cf. *Apologia de Sócrates*, 21a – 23c. Até no vocabulário Epicuro parece ecoar Platão, pois, nesse episódio, são várias as ocorrências de *crhsmo~* e uma de *crhsmwdoi~* (22c).

¹⁸⁹ Cf. *Apologia de Sócrates*, 23a.

filósofo relaciona directamente o conhecimento da natureza com o prazer, salientando que o prazer de viver em *ataraxia* apenas se obtém com o estudo e conhecimento da *fusiologia*.

Retornemos por agora à parrésia que Epicuro refere na *Sentença Vaticana* 29. Considerámos que Epicuro se identifica com a *fusiologia* porque só esta permite levar a uma vida de acordo com a natureza. Contudo, ainda nos escapa uma questão. Qual o motivo que levaria Epicuro a considerar que os *fusiologistas* falavam com parrésia? A resposta para esta questão reside, por um lado, no facto de o estudo da natureza procurar sobretudo a verdade da própria natureza, e justamente dizer a verdade é, como vimos, o aspecto mais fundamental da concepção positiva da parrésia¹⁹⁰. Por outro lado, devemos ter em conta que os pré-socráticos apresentaram no seu tempo ideias revolucionárias que causavam desconfiança e incredulidade em quem os ouvia; por isso, na *Sentença* 29, Epicuro, identificando-se com os *fusiologistas*, afirma que falará com parrésia, “mesmo que ninguém perceba”, *καὶ μηδεὶς μὲν ἴη/συνήσιν*. Esta incompreensão da multidão que Epicuro refere parece remeter para a concepção primária de parrésia, mais especificamente para a parrésia pública do séc. V., onde notamos um surpreendente paralelo com o orador que, erguendo a voz na *ἐκκλησία*, tenta contribuir para a *polis*, argumentando uma resolução controversa contra as dificuldades impostas pela multidão. Ora, a *polis* de Epicuro já não se restringe apenas a Atenas, a *polis* de Epicuro é, prosseguindo a analogia, todo o mundo helenístico. Da conjugação destes factores consideramos que a parrésia, tal como Epicuro a menciona na *Sentença Vaticana* 29, possui uma forte componente de denúncia e de contribuição para o bem-estar, não apenas da *polis* mas de toda a humanidade, *πᾶσιν ἀνθρώποις*.

Na verdade, haverá denúncia maior do que negar a influência divina na vida humana, rejeitando as fundações da religião popular grega? Haverá denúncia mais grave do que negar à morte qualquer consequência? Epicuro realiza essas denúncias e, apesar de não renunciar totalmente aos deuses, atribui-lhes um papel muito pouco activo nos destinos humanos. A noção de que a felicidade e infelicidade humana dependiam dos deuses era um factor estrutural para a crença religiosa grega. A própria língua demonstra o peso do divino na palavra *eudaimonia* (eu- *daimwn*), o “bom - deus” ou o “bom - espírito”. Epicuro, ao negar a influência dos deuses, contraria todo o antigo sistema de valores que se apoiava nessa intervenção divina, e propõe uma outra leitura da realidade baseada sobretudo na cosmologia de Demócrito e dos *fusiologistas*. Divulgando a sua verdade ao mundo, Epicuro adopta o papel do *parresiasta* que tenta contribuir para *πᾶσιν ἀνθρώποις*.

¹⁹⁰ Cf. páginas 62-63.

A parrésia, estudada e pormenorizada no *Peri; parrhsia~*, é muito mais voltada para a relação pessoal entre os membros da escola epicurista, constituindo-se como um método a aplicar com lógica e atenção, onde o papel da verdade serve sobretudo para a edificação moral e para a correcção do erro de carácter de quem sofre a parrésia; neste caso, todos os membros da comunidade epicurista. Como veremos, Filodemo identifica várias vezes a aplicação da parrésia com a aplicação de um remédio, usando a metáfora médica para descrever a metodologia da parrésia. Todavia, o fim da parrésia de Filodemo segue as palavras de Epicuro e serve também a *pa·sin ajnqrwpoi~*.

2.2 O P.Herc 1471: O ESTI PERI PARRHSIAS

Depois de termos analisado o modo como o conceito de parrésia surgiu na esfera pública da democracia ateniense do séc. V e como esta se foi restringindo à esfera privada das relações pessoais, cumpre-nos agora expor o modo como Filodemo, no séc. I a.C., considerava a parrésia.

A obra de Filodemo sobre o tema da parrésia oferece-nos uma perspectiva restrita do conceito de parrésia, posição que foi tomada por Marcello Gigante quando esclareceu o conteúdo do texto, dissolvendo toda a problemática que tinha surgido até à sua análise do papiro 1471 de Herculano (P.Herc 1471)¹⁹¹. Segundo o estudioso italiano, o *Peri; parrhsia~* expõe uma interpretação epicurista do conceito de parrésia, onde o valor positivo desta constitui um pressuposto (GIGANTE, 1983: 61-62). De facto, a parrésia para Filodemo é um tipo de discurso vital para o funcionamento do modo de vida epicurista em comunidade, se relaciona sobretudo com o sistema de ensino. Além disso, o *Peri; parrhsia~* estuda a parrésia como um método estocástico cuja aplicação merece do autor uma análise detalhada e extensiva. Deste modo, o texto de Filodemo identifica e responde a questões que seriam colocadas a quem praticasse a parrésia, sempre no contexto da escola epicurista: quem praticava e quem recebia a parrésia? Qual a disposição própria dos intervenientes na relação parresiástica? Qual o método a usar ao aplicar a parrésia? Há diferentes modos de parrésia? Em que consistem os diferentes modos de praticar a parrésia?

¹⁹¹ Interpretações anteriores referiam o P.Herc 1471 de forma errónea, por ex., Philippon considera-o uma obra de simples diatribe (PHILIPPSON, 1938: cols. 2444-2482). Para uma história das interpretações do texto ver: GIGANTE, 1983.

Na edição de 1914, a segunda das três únicas existentes¹⁹², Olivieri atribui o seguinte título ao P.Herc 1471¹⁹³:

FILODHMO»U¼ TWN KAT EPITOMHN EXEIRGASMENWN PERI HQWN
KAI BIWN EK TWN ZHNWNO»S SCO¼LWN ».¼ O ESTI PERI
PARRHSIAS

Epítome sobre a conduta e o carácter, a partir das lições de Zenão (...) Sobre a Parrésia.

Este título revela-nos duas informações importantes para compreendermos a forma e o conteúdo do Peri; parrhsia~. Em primeiro lugar, actualmente considera-se que este texto faz parte de um projecto alargado denominado *Sobre os caracteres e modos de vida*, PERI HQWN KAI BIWN (cf. KONSTAN, 1998: 2; TSOUNA, 2007: 91; GLAD, 1996: 30). Além do Peri; parrhsia~, considera-se normalmente que o tratado *Sobre a raiva*, PERI ORGHS, mantido no P.Herc 182, fazia parte desse conjunto de obras¹⁹⁴. Justamente, o tratado aqui estudado é citado nessas duas obras de Filodemo, o P.Herc 182, *De ira*¹⁹⁵, e o P.Herc 1082, *De adulatione*¹⁹⁶. Em segundo lugar, devido ao título, é largamente aceite (KONSTAN, 1998: 6; TSOUNA, 2007: 91; GIGANTE, 1983: 60) que esta obra de Filodemo foi concebida a partir de apontamentos das lições do seu mestre em Atenas¹⁹⁷. O grau da influência de Zenão no texto não se consegue apurar, visto que não é possível estabelecer que ideias pertencem a Zenão ou a Filodemo. De qualquer modo, tal questão não é relevante para este estudo¹⁹⁸ até pelo facto de o próprio Filodemo reconhecer a influência de Zenão no título (cf. TSOUNA, 2007: 91-92 n.6). Para todos os efeitos, referiremos o P.Herc 1471 como sendo da autoria de Filodemo porque de facto o filósofo é o autor do texto, independentemente do grau de influência de Zenão.

¹⁹² *A editio princeps: Herculaneisium voluminum quae supersunt*, vol. 5, partes 1 e 2, 1835, 1843; e a última edição, em que baseamos o nosso presente trabalho, por David Konstan, Diskin Clay, Clarence E. Glad, Johan C. Thim e James Ware (KONSTAN, 1998).

¹⁹³ OLIVIERI, 1914: 1. – O título está subscrito no P.Herc 1471 (cf. KONSTAN, 1998: 6).

¹⁹⁴ O P.Herc 182 foi editado por Wilke (1914) e reeditado com tradução e comentário por Indelli (1988). Wilke nota uma referência ao Peri; parrhsia~ (col. 36.24-25) que suporta a união dos dois textos no mesmo conjunto de obras.

¹⁹⁵ *De Ira*, XXXVI: peri; parrhsia~ logo~

¹⁹⁶ *De adulatione*, I: peri; parrhsia~ pragmateia (cf. WHITE, 2004: 109).

¹⁹⁷ Pelo menos mais dois papiros de Herculano contêm referências às aulas de Zenão, o P.Herc 1003 e 1389 (cf. WHITE, 2004: 104, n.5).

¹⁹⁸ Marcello Gigante resolve a insolúvel questão, apelidando o texto de “il trattato di Zenone-Filodemo” cf. GIGANTE: 1983: 61.

Devemos ainda referir que o P.Herc 1471 conserva o texto da única obra conhecida da antiguidade com o título de *Peri; parrhsia~*, ou seja, *Sobre a parrésia* (cf. KONSTAN, 1998: 2). O texto foi datado entre 75 a 50 a.C. por Marcello Gigante (1995: 24), num período que marca um estudo intenso sobre ética e “psicologia” por parte de Filodemo. Segundo Guglielmo Cavallo, o papiro que possuímos não é da mão de Filodemo e terá sido escrito por um dos trinta e quatro escribas que foram identificados nos papiros de Herculano (CAVALLO, 1983: 28-46). O papiro do *Peri; parrhsia~* é único, tendo sido recuperado dos destroços da Vila dos Papiros entre 1752-1754 e tendo sido aberto pela primeira vez, anos mais tarde, mais exactamente em 1808, por Francisco Casanova, usando a máquina de Piaggio para esse efeito¹⁹⁹ (cf. WHITE, 2004: 113).

Em determinado momento do texto, Filodemo confessa que o texto do *Peri; parrhsia~* é verdadeiramente um epítome²⁰⁰:

...eῖργον
 δε; tou~ epitomikw~ ejx-
 ergazomeno»u%~ pañ eiῥ
 do~ akreiboun wῥ tou~ ajn-
 ell i»pw~¼ ekaston ejxoiko-
 no»m%ounta~, »oip%n »oh t%ro»
 pon diateqhsetai sofo~
 agontwn t»i%nw»n% parrhsian

...para quem trabalha num epítome é uma tarefa difícil ser preciso sobre todos os tipos [de tópicos], do mesmo modo como {procedem aqueles que} tratam de cada tipo exaustivamente, [por exemplo de que] modo um sábio se coloca quando alguns usam a parrésia...

Nesta coluna, além de confirmar que o texto consiste num epítome, Filodemo demonstra plena consciência das limitações a que este tipo de texto está circunscrito. Ainda assim, o P.Herc 1471 exhibe uma complexidade que por vezes dá uma ideia de desordenadação, visto que os tópicos principais surgem espalhados pelo texto.

O *Peri; parrhsia~* é um texto de leitura complexa e mesmo difícil. O facto de ser constituído por um epítome de apontamentos dificulta a sua leitura em vários

¹⁹⁹ Sobre a história da descoberta dos papiros de Herculano ver: CAPASSO, 1991: 87-116; PARSLow, 1998: 77-106; SIDER, 2005.

²⁰⁰ Col. VIIb.

momentos, característica que relembra um pouco a leitura da *Poética* de Aristóteles. Com efeito, é importante referir que este texto passou por várias etapas até chegar até nós, começando nas ideias e escritos do próprio Epicuro, passando pelas aulas de Zenão de Sídón, até à elaboração do epítome por Filodemo, daí para a transcrição por um escriba anónimo, em seguida sobrevivendo à erupção do Vesúvio de 79 d.C., e por fim até aos esforços mais recentes de restaurar o papiro e o texto que este contém (WHITE, 2004: 124). Todos estes momentos são passos de gigante na história da sobrevivência deste texto que hoje nos permite tentar entender o que era a parrésia no séc. I a.C.

O tratado consiste em noventa e três fragmentos e vinte e quatro colunas, sendo as últimas rotuladas <a> e para as partes superiores e inferiores, respectivamente, da folha do papiro, visto que o rolo está partido no meio (cf. KONSTAN, 1998: 8), pertencendo ainda ao tratado alguns pedaços de papiro que Olivieri associou às vinte e uma *Tabulae* em que o papiro se dividiu²⁰¹. Um dos principais factores que dificultam bastante a leitura do texto é a falta de coesão temática e de linearidade na discussão dos temas, pois as duas partes das colunas, <a> e , superior e inferior, nem sempre demonstram coesão temática. Do mesmo modo, devemos referir que alguns fragmentos também são muito problemáticos de relacionar com os fragmentos contíguos. Esta falta de linearidade do texto levou a que os editores mais recentes sugerissem que a ordem das colunas e dos fragmentos não está de acordo com a ordem original (cf. KONSTAN, 1998: 10). Na edição de Olivieri, de 1914, surgem sublinhados quinze excertos constituídos por fragmentos, partes de fragmentos e partes de colunas. Os editores recentes consideram que apenas doze destes excertos sublinhados correspondiam de facto a subtítulos no tratado (cf. KONSTAN, 1998: 9), localizando-os nos seguintes fragmentos e colunas²⁰²: frs. 53, 56, 67, 70, 74, 81, 88 e cols. Ia, XXa, XXIb, XXIIb, XXIVa. Na verdade, apesar de os editores mais recentes sugerirem que o papiro possui estes sublinhados (cf. KONSTAN, 1998: 8), Voula Tsouna afirma que estes supostos subtítulos não estão assinalados no P.Herc 1471 (TSOUNA, 2007: 92 n.7), e, segundo apurámos junto desta autora, devem corresponder apenas a algum objectivo editorial de Olivieri com o propósito de auxiliar à compreensão da estrutura global do texto.

Numa análise do conteúdo temático do texto de Filodemo, notámos que o estado mutilado do texto dificulta a análise da sua estrutura. Podemos afirmar, porém, que a obra possui dois temas maiores que vão surgindo de forma dispersa ao longo do texto.

²⁰¹ Konstan, seguindo a edição de Olivieri, edita em apêndice quinze trechos de texto pertencentes a estes pedaços de papiro.

²⁰² Os outros três excertos sublinhados na edição de Olivieri (1914), e que Konstan (1998) dispensa como subtítulos são: fr. 5.6; cols. IIIa.3-5, XIXa.6-8.

Devemos notar que a ordem dos temas que aqui referimos, serve apenas para facultar um entendimento da estrutura e não se refere a nenhuma ordem que possa ter existido no texto original. O primeiro tema consiste na análise da disposição, *diagesi~*, dos membros da escola, tanto de professores como de alunos, e como essas diferentes disposições interagem entre si ou, por outras palavras, as relações pessoais entre os membros da escola. Em segundo lugar, Filodemo comenta as condições, os métodos e os modos da aplicação da terapia parresiástica. Neste sentido, um dos expedientes preferidos por Filodemo para ilustrar tanto os métodos como as relações no jogo parresiástico é o recurso à analogia com a medicina, a qual unifica e oferece coesão ao texto, dada as suas várias ocorrências nos mais diferentes temas.

Relativamente à organização estrutural do *Peri parrhsia~*, Filodemo, ao longo do texto, vai referindo diferentes tópicos²⁰³, alguns colocados sobre a forma de interrogação directa²⁰⁴ seguida da respectiva solução, outros em que o tópico é simplesmente apresentado numa interrogação indirecta²⁰⁵ e desenvolvido em seguida. Na verdade, os sublinhados que surgem na edição de Olivieri parecem apontar para os momentos em que o tópico é introduzido nessas duas formas. Na edição de 1998, Konstan realiza uma visão panorâmica do texto fundamentada nos sublinhados de Olivieri (KONSTAN, 1998: 8-20). Esta sinopse temática, sendo útil para a observância dos principais tópicos do texto, torna-se confusa e pouco contribui para o entendimento da estrutura do *Peri parrhsia~*. Na realidade, Olivieri, procurando no texto a introdução dos tópicos, parece ter procurado determinadas construções sintácticas, nomeadamente orações iniciadas por *ei jou pw~* nos fragmentos e por *dia tivnas* colunas.

Conforme já referimos, dois temas principais surgem ao longo do texto. Notemos agora como os vários subtópicos aparecem inseridos nesses temas. A reflexão sobre a *diagesi~* dos membros da escola é um dos temas mais presentes no texto, reflectindo a relevância da disposição de todos os membros da escola e a preocupação constante com o bem-estar da comunidade epicurista. Assim, em vários momentos do texto é exigido ao professor uma disposição atenta e bem-intencionada ao aplicar a crítica franca, pois esta constitui uma condição essencial para que a parrésia tenha resultados positivos (frs. 2, 46-48, 61, 85, 87, col. IIb). A disposição dos alunos que recebem a crítica franca é, por sua vez, um tópico que consta em vários fragmentos e colunas do texto (frs. 30-34, 70-72, 80, 86; cols. Ia, XIIb, XIIIa, XVIIa, XVIIb, XXa), merecendo alguns tipos de alunos determinadas

²⁰³ No fr. 81 Filodemo designa uma determinada questão como um tópico (*topo~*).

²⁰⁴ Cf. Frs. 70. 7-15, 88. 4-13; cols. XXa, XXIIb. 10-16, XXIVa.

²⁰⁵ Cf. Frs. 53, 56, 81; cols. Ia.

considerações específicas. Na parte final da edição de Olivieri, mais concretamente nas últimas colunas, observamos o comentário de Filodemo à disposição de três grupos de pessoas, relativamente à parrésia: a disposição das mulheres (cols. XXIb, XXIIa, XXIIb); a disposição das pessoas que se distinguem pelo seu poder económico ou social, *oīl kai; tai~ periousiai~ kai; tai~ dokai~ lamproi*²⁰⁶ (cols. XXIIb, XXIIIa, XXIIIb, XXIVa); a disposição das pessoas idosas (cols. XXIVa, XXIVb).

Como seria de esperar, a reflexão sobre os métodos e modos da aplicação terapêutica da parrésia tem um lugar central no texto de Filodemo. A principal condicionante da aplicação da parrésia é a disposição dos actores no jogo parresiástico visto que pessoas diferentes respondem de forma diferente à crítica franca e, ao mesmo tempo, a disposição do próprio parresiasta determina diferentemente o resultado da parrésia. Deste modo, a parrésia terá de ser flexível o suficiente para se poder adaptar às diferentes circunstâncias que se lhe apresentam, o que permite considerar a parrésia como um método baseado na probabilidade, um método estocástico (fr. 1)²⁰⁷. Na escola epicurista, o professor, ao aplicar a parrésia, depois de compreender a disposição e o mal que aflige o aluno, deve prognosticar qual será a reacção deste àquela e, a partir desse prognóstico, praticá-la do modo que seja mais adequado e que obtenha melhores resultados. Assim, seguindo a metáfora médica que Filodemo tanto aplica, o sábio tem à sua disposição diferentes remédios que aplica consoante o mal do seu paciente. Ora, esses diferentes remédios são aqui os diferentes graus de parrésia, desde uma parrésia moderada e misturada com elementos de louvor (fr. 68) até uma parrésia simples e directa (fr. 10)²⁰⁸.

Após esta breve síntese do conteúdo do texto do P.Herc 1471, principiaremos a nossa análise considerando o sistema educativo epicurista, tal como o podemos apreender pela leitura do texto.

²⁰⁶ Col XXIIb, 11-13.

²⁰⁷ Sobre a parrésia como método estocástico consultar páginas 116-119.

²⁰⁸ A distinção de duas formas de parrésia é uma questão controversa para a crítica. Alguns estudiosos (DE WITT, 1936b: 209; ASMIS, 1990: 2393, 2001: 230-1; GLAD, 1996: 40-1; TSOUNA, 2007: 96-8) aceitam as duas formas, mas Marcello Gigante (1983, 72-4) contraria esta leitura, afirmando que a parrésia tem uma definição única e consiste numa técnica estocástica única.

2.3 Sistema educativo

O Peri; parrhsia~ revela dois princípios complementares, consistindo a parrésia para Filodemo, em primeiro lugar, num método pedagógico aplicado na educação epicurista e, em segundo lugar, num modo de discurso que cria laços de afeição entre os membros da comunidade epicurista. Analisemos o primeiro destes aspectos, deixando o segundo para uma fase seguinte.

Como vimos na primeira parte do nosso estudo, o sistema educativo epicurista tem em vista a reforma moral do aluno²⁰⁹. Nesse sentido, é natural que a ética tenha um papel fundamental na educação epicurista, uma vez que apenas mediante um modo de vida de acordo com as exigências éticas pode o aluno alcançar uma vida sem perturbações. A parrésia desempenha uma função estrutural na ética epicurista porque é ela própria uma prática que conduz à conquista da perfeição moral (cf. GIGANTE, 1983: 62; TSOUNA, 2007: 118).

Relativamente à inclusão da parrésia no sistema educativo epicurista, é importante recordar Marcello Gigante (1983: 61), para quem o Peri; parrhsia~ expõe o ponto de vista epicurista, desde Epicuro a Filodemo, sobre a parrésia, entendendo-a como uma técnica que possibilita a aquisição de sabedoria e de felicidade. Deste modo, Gigante estabelece uma continuidade na metodologia do ensino epicurista, visão que segue a leitura de De Witt, o qual não estabelece qualquer diferença entre os sistemas educativos epicuristas, desde o séc. IV a.C. até ao séc. I a.C., considerando a educação epicurista como um sistema que teria permanecido intocável ao longo desses mais de trezentos anos (Cf. DE WITT, 1936a e 1936b). Todavia, tal como vimos no caso da amizade epicurista²¹⁰, ao longo desses séculos surgiram diferentes interpretações de Epicuro e até novas ideias que tentavam aperfeiçoar a doutrina do mestre. Deste modo, parece-nos mais prudente admitir que o Peri; parrhsia~ se reporta a uma realidade do sistema educativo epicurista que se refere apenas ao Khpo~ de Zenão e à escola de Filodemo. Não quer isto dizer que a parrésia como qualidade da amizade fosse desconhecida para Epicuro, pois, como vimos anteriormente, já Aristóteles tinha incluído a parrésia nas componentes essenciais da amizade²¹¹. Seja como for, a única sistematização sobre a parrésia que conhecemos é o Peri; parrhsia~ de Filodemo, pois de Epicuro não nos ficaram referências da utilização metodológica da parrésia comparáveis ao P.Herc 1471.

²⁰⁹ Cf. páginas 33-34.

²¹⁰ Cf. páginas 30-32.

²¹¹ Cf. página 86.

Em 1936, baseado na sua leitura do *Peri; parrhsia~*, Norman De Witt publicou dois artigos sobre a organização das escolas epicurista (1936a; 1936b), tendo a sua interpretação do texto levantado várias questões sobre o sistema organizativo da escola epicurista que viriam a merecer grande discussão (cf. GIGANTE, 1983: 110-113). Este estudioso afirmava que o *Peri; parrhsia~* demonstrava uma estrutura hierárquica da escola epicurista que se dividia em categorias²¹², estando no nível mais baixo os “youngest recruits”, assinalados por Filodemo como *kataskeuazomenoi*. Estes seriam os membros mais inexperientes do grupo epicurista e estariam numa posição em que poderiam ser admoestados e corrigidos por qualquer outro membro do grupo e até mesmo uns pelos outros. Segundo Asmis esta interpretação de De Witt parece corresponder à interpretação correcta do texto de Filodemo (ASMIS, 2001: 224-225). Corroborando esta parte da teoria de De Witt, a própria nomenclatura grega desta categoria merece da nossa parte um pequeno comentário. Ora, *kataskeuazomenoi* significa *ad litteram* “aqueles que se preparam”. Esta palavra que aqui surge na forma de participio na voz média do verbo *kata-skeuazw*, inserida num contexto educativo, é particular ao epicurismo, visto que os helénicos apelidavam normalmente os estudantes de *maqhtai*, forma que deriva do verbo *manqanw*, “aprender”. A escolha do vocabulário epicurista não parece ser ocasional, visto que deste modo se reforça a ideia de auto-preparação (*skeuazw*), onde o estudante se treina a si próprio, o que também explica a utilização da voz média. Portanto, o acentuar da capacidade autónoma do estudante revela-se como um factor decisivo na educação epicurista²¹³.

Subindo o nível hierárquico proposto por De Witt, e aqui começam os problemas desta teoria, no nível seguinte estariam os *sunhqeí~* ou *familiares*, nível regularmente implícito no texto, nomeadamente, quando Filodemo refere a primeira pessoa do plural. A esta categoria pertenceriam os alunos mais avançados que, ao contrário dos *kataskeuazomenoi*, já teriam adquirido uma disposição conveniente à correcção espiritual. Posteriormente, Marcello Gigante (1983: 110-113) veio a demonstrar claramente que esta interpretação não é sustentável, visto que Filodemo, no fragmento 35²¹⁴ (base da proposta de De Witt), usa a primeira pessoa do plural não para referir uma categoria de

²¹² DeWitt propõe uma hierarquia da escola epicurista de forma mais detalhada (1936b).

²¹³ Cf. página 33.

²¹⁴ Fr. 35:

mal ista de; zhthsomen
nouqetein, eij kai; mh; twi
sofwi kai; twi filosofwi
paraplhsion: (...)

estudantes, mas sim para designar os mestres epicuristas, conscientes de que também eles se podem enganar. De Witt propõe ainda que as duas categorias hierárquicas epicuristas, o *filosofo*~ e o *filólogo*~, corresponderiam a duas categorias da carreira académica moderna, o professor associado, e o professor assistente, respectivamente. Esta proposta de De Witt também foi referida por Marcello Gigante como um erro crasso, visto que o *filólogo*~ que Filodemo refere no texto é exterior à escola epicurista e representa simplesmente o professor comum, não epicurista (cf. GIGANTE, 1983: 110-113). Devemos admitir, portanto, que a estrutura hierárquica que De Witt tinha proposto cai parcialmente por terra perante a atenta leitura de Marcello Gigante. Em boa verdade consideramos que, apesar de haver uma evolução no aperfeiçoamento dos estudantes, Filodemo não demarca níveis hierárquicos em cada grupo. Em todo o caso, há de facto dois grupos que se distinguem, os professores e os alunos, os primeiros a quem chama *kaqhghtai*²¹⁵ ou *kaqhgomeno*²¹⁶ e os segundos designados por *kataskeuazomenoi*²¹⁷. Constatamos ainda que a etimologia dos termos escolhidos pelos epicuristas reflecte a lógica do próprio sistema educativo, pois, por um lado, o caso do *kataskeuazomeno*~, aqui etimologicamente comentado, corresponde àquele que se treina para melhorar e, por outro lado, os *kaqhghtai* ou *kaqhgomeno* são efectivamente aqueles que guiam, possuindo ambas as palavras a mesma raiz lexical *kata-* *agw* (o verbo *agw* tem como significado primário guiar ou liderar).

Na verdade, apesar de De Witt se ter equivocado na interpretação da hierarquia dos membros da escola, o cerne da sua pesquisa apresenta algumas conclusões que hoje são consideradas consensuais. De facto, a obra contém material útil para o conhecimento do ensino epicurista, dado que, como Elisabeth Asmis afirma (2001: 223), o *Peri parrhsia*~ de Filodemo oferece uma visão privilegiada e original de um sistema de ensino que é único não apenas entre filósofos, mas em toda a educação antiga. Assim, a questão que se coloca é a de perceber em que consistia este modelo de ensino. Quando analisámos a estrutura do texto de Filodemo referimos alguns tópicos que só por si reflectem o modelo educativo epicurista, vejamos agora como seria o modelo exemplar de uma escola epicurista.

Idealmente, todos os membros da escola partilham entre si uma afinidade profunda, facto que lhes permite cooperar uns com os outros na persecução de uma vida cujo *telos*~ consiste na *aiataraxia*. No *Khpo*~ de Zenão e no grupo epicurista de Filodemo, aqueles que estão melhor posicionados no caminho para esse *telos*~ devem

²¹⁵ Cf. Frs. 45.5, 52.6-7, 80.2-3; cols. VIIa. 3, XXa. 3-4.

²¹⁶ Cf. Frs. 8. 6-7, 39. 2-3, 42. 10, 46. 3-4, 61.10, 70.6, 75. 3-4, 76. 5-6, 85.8; cols. Va. 9-10, Vb. 1-2.

²¹⁷ Cf. Frs. 2. 3, 25. 6-7, 55. 3-4, 71. 2-3, 76. 9-10; col. XIIb. 7.

ajudar os que seguem a não cair no erro, além disso, os guias (kaqhghtai) devem ter consciência de que podem também errar. Além disso, na escola epicurista ideal, a parrhsia é um instrumento fundamental do sistema educativo porque é através dela que os membros da escola se auxiliam directamente uns aos outros no sentido da progressão moral. Assim, para o funcionamento adequado deste modelo é necessário que se criem relações de amizade entre os membros, pois só uma amizade real e forte pode lançar ou suportar a crítica franca.

Em suma, os membros da escola dividem-se em dois grandes grupos: os que lideram (kaqhghtaiῖ ou kaqhgomēnoi) e os que seguem (kataskeuazomenoi). Referimos já que o sistema educativo epicurista não fechava portas a praticamente ninguém²¹⁸, dado que homens poderosos e escravos, mulheres de vários níveis sociais, jovens, adultos e idosos todos poderiam ser epicuristas. Ora, o Peri parrhsia~ confirma esta realidade na escola epicurista mencionando vários destes grupos directamente no texto. Como já referimos²¹⁹, nas últimas colunas do epítome, Filodemo refere-se à disposição perante a parrésia de mulheres (cols. VIA, XXIb, XXIIa e XXIIb); pessoas socialmente e economicamente poderosas (cols. XXIIb a XIVa); e idosos (cols. XXIVa-b). Os jovens (neoi) são referidos aparentemente de forma ocasional e repetidamente ao longo do texto²²⁰, e, por não merecerem um tratamento destacado como merecem os grupos anteriores, parecem constituir o grupo de alunos mais comum no seio da comunidade epicurista. Todavia, o estado fragmentário do papiro impede-nos de chegar a qualquer conclusão final sobre a questão dos neoi.

Quanto aos professores (kaqhghtaiῖ kaqhgomēnoi) e sábios (sofor-), não encontramos referências quanto ao género, à classe social ou à idade, visto que Filodemo se preocupa sobretudo em descrevê-los qualitativamente. Ainda relativamente aos professores, é notória a preocupação em distinguir os maus dos bons professores e também dos sábios. É importante salientar que o papel dos professores é fundamental pois são eles que mais contribuem para a solidariedade e coesão da comunidade epicurista. Deste modo, vejamos como Filodemo descreve o professor epicurista, ou seja, o professor ideal. Antes de mais, o professor ideal “pratica a parrésia com uma disposição polida”, tou parrhsian agonto~ ajo; diaqesew~ ajsteia~ (col. Ia 1-3). Esta disposição polida é descrita de modo detalhado na parte inferior da mesma coluna²²¹:

²¹⁸ Cf. páginas 29-30.

²¹⁹ Cf. págs XXX

²²⁰ Cf. frs. 31.2, 36.5, 52.4-5, 71.8, 83.8; col. XVIa.10.

²²¹ Col. Ib.

apo; men ajsteia~
 pa~ tir pote eujnōwn kai;
 sunetw~ kai; sunecw~ fi-
 losofwn kai; mega~ ejn ef-
 xei kai; ajfilodoxo~ kai; dh-
 magwgo~ h̄kista kai; fqo~
 nou kaqaro~ kai; ta; prōs-
 onta monon legwn kai;
 mh sunekferomeno~,
 w̄ste loidorein h̄ pompeu~
 ein h̄ kataballein h̄ bla-
 ptein, mhd jaisel geinai~
 kai; kolakeutikai~ crw~
 meno~ tecnai~.

...a partir de uma {disposição} polida, qualquer um que é benévolo, que pratica a filosofia inteligente e continuamente, que é grande em carácter e indiferente à reputação, de modo algum é um demagogo e está livre de inveja, e que diz apenas o que é relevante, não se deixa levar a insultar ou em andar empertigado ou a “deitar abaixo” ou a prejudicar, e não faz uso de insolências e artes adulatórias.

Através da leitura deste excerto certificamo-nos que a prática da filosofia deve ser acompanhada de um carácter específico. A disposição, *diagesis*~, do professor ideal implica várias condicionantes que reflectem diferentes ideias que se inserem no pensamento epicurista. Primeiro, a prática inteligente e constante da filosofia (*sunetw~ kai; sunecw~ filosofwn*) implica aqui uma percepção da filosofia como um modo de vida que não se esgota quando se fecha o livro com as doutrinas do mestre. Segundo, a indiferença perante a reputação, *ajfilodoxo~*, ou seja, perante o que os outros pensam de nós e o afastamento da liderança política, *dhmagwgo~ h̄kista*, são temas maiores para epicurismo²²² e são aqui lembrados. Terceiro, a ausência de inveja e a capacidade de não ser inoportuno são também parte do carácter do professor ideal. Além disso, Filodemo refere vários procedimentos e atitudes que se forem usados pelo professor serão lesivos para os seus alunos (insultar, deitar a baixo, prejudicar). Por fim, o autor separa a parrésia das artes adulatórias (*kolakeutikai~ (...) tecnai~*). Filodemo, ao especificar a *diagesis*~

²²² Sobre este assunto ver LONG, 1985: 283-324.

do professor ideal, incide, portanto, nas características que o epicurismo prescreve para uma vida eticamente correcta.

Já no fragmento 44, o professor epicurista era descrito como alguém que é puro, que ama os seus alunos, que é melhor do que eles e que sabe tratá-los (kaqareuonti kai; stergonti kai; kreitttoni kai; ginwskonti qerapeuein²²³). Noutro local, Filodemo refere ainda que o professor ideal prefere elogiar os seus alunos a culpabiliza-los, e fá-lo como se estivesse a beber absinto (ajyinqion)²²⁴.

Ainda sobre os professores, devemos acrescentar que, na escola epicurista retratada no P.Herc. 1471, os sábios e os professores não estão a salvo de errar. No seguinte excerto do fragmento 9, o sábio relembra que cometeu no passado um erro semelhante ao do aluno, possivelmente para aliviar a pressão da crítica franca que fará em seguida²²⁵:

(...)
epei; kai; metaxeí pot jeí-
f jeíauton olsofor- q jamar-
thm jafeton ej t»hí% neóth-
ti ge»g%one»n%ai

Visto que por vezes o sábio transferirá para si próprio um erro negligente, que terá ocorrido na sua juventude...

Aqui o erro do sábio serve um propósito educativo, pois é lembrado em benefício do aluno que o ouve. Filodemo introduz ainda o factor atenuante de o erro pertencer ao passado (ej t»hí neóthti gegonenai) da juventude do sábio, provavelmente quando este ainda não tinha atingido um nível que lhe permitisse apelidar-se de sábio epicurista. Devemos referir ainda que os erros dos sábios não servem apenas propósitos pedagógicos, pois estes sabem que não são perfeitos e que todos podem errar, tal como notamos no fragmento 46:

eíj ta; up%o-
pteuomena p»e%ri; to»u s%o-
fou, kai; koinw~ t»o%u k»a-
qh%goumenou, kaqarse-

²²³ Fr. 44, 6-9.

²²⁴ Cf. col. IIb.

²²⁵ Fr. 9, 6-9.

w~ deĩtai. pw~ gar miseĩn
 ton amartanonta mh;
 apognw»s%ima mel lei, gi-
 nw»skw»n% aulton ouk oĩ-
 ta tel e»i%on kai; mimnh«i>»skwn,
 oĩti pante~ amartanein eijw»%
 qasinÉ%

se as coisas suspeitas relativas ao sábio, e ao professor em geral, necessitam de purificação, como é que ele {o sábio} vai odiar aquele que erra, sem ser de forma desesperada, quando sabe que ele próprio não é perfeito e se recorda que todos estão acostumados a errar?

Os erros dos sábios devem-se ao facto de eles estarem, como qualquer pessoa, sujeitos à mesma realidade. Ao aceitar que determinados procedimentos nunca são infalíveis, Filodemo está a aceitar que até o sábio, ao seguir esse procedimento, corre o risco de errar. Também neste fragmento Filodemo desaconselha o sábio a que tenha um mau sentimento para com o aluno que erra, devendo antes colocar-se numa posição em que tenha consciência que também ele próprio pode errar e dos erros passados. Deste modo, o filósofo concede que há “coisas supeitas”, ta; upopteuomena, que se podem levantar contra o sábio, pois este “não é perfeito”, ouk oĩta teleion, e, tal como qualquer pessoa, pode também errar.

Posteriormente veremos detalhadamente o modo como Filodemo descreve as disposições de outros membros da escola perante a parrésia e quais as suas principais características²²⁶. Concentremos agora a nossa atenção para o segundo ponto fulcral do tratamento da parrésia, verificando como este modo de discurso cria laços de afeição e de amizade entre os membros da escola.

²²⁶ Cf. páginas 139-148.

2.4 A linguagem da amizade

Já conhecemos, na medida em que nos é possível, o sistema educativo epicurista e a contribuição que a leitura do *Peri; parrhsia*~ oferece a esse respeito. Em seguida, analisaremos a concepção da parrésia como um modo de discurso que cria laços de afeição entre os membros da escola. Apurámos já que esta concepção está estreitamente ligada à noção de amizade entre os os membros da comunidade epicurista. Anteriormente notámos como essa *filia* consistia num ponto fulcral para a ética epicurista²²⁷, vejamos agora como Filodemo aplica a parrésia como parte fundamental da amizade epicurista. No fragmento seguinte Filodemo liga explicitamente o acto da parrésia à amizade²²⁸:

... sunel »on-
 ti d jeipein ou(tw parrhsia~
 ai <crhsetai> sofo~ ajhr pro~ tou~ fi~
 lou~ w~ Epikouro~ kai; Mh-
 trodw»ro~

De forma breve, um homem sábio usará parrésia com os seus amigos como faziam Epicuro e Metrodoro...

Segundo Filodemo, a parrésia deve ser usada tal como Epicuro e Metrodoro faziam com os seus amigos. Relembremos também como o exemplo de Epicuro era importante para o *modus vivendi* dos epicuristas e notemos como o exemplo do mestre é aqui referido para dar legitimidade ao acto de praticar a parrésia entre amigos. Relembrando Epicuro e Metrodoro, o discurso de Filodemo ganha peso e validade, sobretudo quando facções divergentes disputam diferentes versões do que seria a *filia* epicurista.

No fragmento 28 do *Peri; parrhsia*~, Filodemo é mais explícito quanto à sua noção de amizade:

(...)
 kah p»e/rideiknuwmen
 epilogistikw~, o(t) i pol-
 lwn kai; kalwn ek filia~
 periginomenwn ou(p)en

²²⁷ Cf. páginas 30-32.

²²⁸ Fr. 15.

eḣsti thlikouton w- to; eḣ
 cei<n>, wḣi taḣg%kard»i%arti~ eḣ
 rei kai; l»eg%onto~ aḣkouse-
 tai. (...)

Mesmo se demonstrarmos logicamente que muitos benefícios resultam da amizade, nada é tão grandioso como ter alguém a quem dizer o que nos vai no coração e que nos ouve quando falamos.

Este fragmento levanta questões muito pertinentes para compreendermos o modo como Filodemo entendia a amizade. Infelizmente, como notou Elisabeth Asmis (1990: 2395n), o contexto do fragmento não nos permite perceber se este ilustra a opinião de Filodemo sobre a amizade ou se o fragmento se refere a uma opinião externa. Se o fragmento 28 expressar a opinião de Filodemo sobre a amizade, quer dizer que o filósofo valoriza mais a intimidade do que a segurança que se obtém na amizade. Esta posição entra em conflito com a posição do próprio Epicuro que considerava ter a amizade como finalidade utilitária a segurança e o prazer. Anteriormente comentámos as três visões epicuristas que Torquato expõe no *De Finibus*. A posição de Filodemo, se admitirmos que o fragmento 28 demonstra a sua opinião, parece ajustar-se à segunda posição que Torquato refere, ou seja, à dos epicuristas que propõem a teoria da revelação, que reconhecem a utilidade da amizade, mas que a valorizavam sobretudo *per se*²²⁹.

Atentemos agora nas palavras de deste fragmento para notarmos como a revelação do íntimo é um factor fundamental para a criação de laços de afeição entre os membros da escola. “falar de coração nas mãos”, taḣg kardia(...) eḣrei, é uma expressão que devemos salientar porque remete para o campo da revelação da intimidade de forma profundamente autêntica. A expressão não é original de Filodemo nem dos epicuristas. Eurípides, em *Ifigénia em Aulis*, representa Menelau dirigindo-se deste modo a Agamémnon²³⁰:

h|mhn eḣrein soi taḣpo; kardia~ safw~
 kai; mh; pithde~ mhden, aḣi l joḣson fronw.

Eu juro que te falarei verdadeiramente de coração aberto
 sem qualquer engano, dizendo-te apenas o que penso.

²²⁹ Cf. páginas 30-32.

²³⁰ *Ifigénia em Aulis*, 475-476.

Menelau faz esta afirmação no início de um momento crucial do seu diálogo com Agamémnon. Os dois irmãos partem para este diálogo com opiniões diferentes sobre o sacrifício de Ifigénia, pois, enquanto Menelau apoiava o sacrifício para que os barcos que transportavam o exército aqueu pudessem partir para a guerra de Tróia, Agamémnon tinha dúvidas profundas sobre a questão. Depois de terem travado razões sobre o sacrifício de Ifigénia, ambos invertem as suas opiniões e, a partir do momento em que são proferidas as palavras que reproduzimos em cima, Menelau tenta convencer o irmão a abandonar o sacrifício quando este já o tinha aceite. Menelau, estende a mão a Agamémnon, que a aceita²³¹ e, emocionado por ver o desespero do irmão, é o mais sincero possível, fala de “coração aberto” com toda a transparência possível (εἴρειν σοὶ ταῖο; καρδίᾳ~ σαφῶ~).

É exactamente este acto de revelação do que há de mais íntimo em nós que seria regra comum nas escolas epicuristas. O aluno, quando se apercebia que tinha algum problema ou tinha cometido algum erro, devia proceder como Menelau, aceitar o seu erro e confessá-lo ao seu professor ou a outro membro da escola. O fragmento 49 do *Peri parrhsia*~ mostra como o acto de revelar o íntimo era apreciado entre os epicuristas e, a acreditar no texto, desde o tempo do próprio Epicuro:

εἰπαίμενι~~
 qai ton Hrakleidhn, oἱti ta~
 ek tw»n% ejfan»h% somenwn
 memyei~ hḗto»u%~ tiqeme-
 no~ th»~% wjfel ia»~% autwn,
 ejnhnuen Epikourwi ta~
 amartia~: (...)

Heraclides era [louvado] porque, considerando que as censuras pelas revelações seriam menores que os benefícios destas, revelou os seus erros a Epicuro. (...)

Este fragmento denuncia claramente a importância que o acto de revelar o íntimo tinha para os epicuristas. Neste sentido, Martha Nussbaum afirma que Epicuro se aproximou de forma surpreendente da psicoterapia moderna e que chegou mesmo a descobrir o inconsciente (1994: 133-135). Segundo a autora, Epicuro considerava que os problemas que causam perturbações não se apresentam todos apenas à superfície do ego, mas jazem também fundo na alma, exercendo a sua influência maligna por baixo do nível

²³¹ *Ifigénia em Aulis*, 471-472.

da consciência. Nussbaum nota esta descoberta do inconsciente em dois passos de Epicuro onde se refere que a memorização tem como consequência a imperturbabilidade do aluno²³². Se sofremos perturbações que jazem no nosso mais profundo íntimo, então só as podemos combater e eliminar se conseguirmos tocar esse “inconsciente”. Perante a questão de como chegar ao inconsciente, Martha Nussbaum refere que só conseguimos atingir esta profundidade do nosso ego através de uma prática confessional desligada do conceito de pecado e absolvição, presente na prática confessional cristã.

De facto, no texto de Filodemo deparamo-nos com uma prática confessional que parece encaixar-se no modelo que Nussbaum refere. Os alunos referidos no *Peri parrhsia*~ devem revelar os seus erros sem culpa ao seu terapeuta e aceitar as suas advertências.

»crh;
gar aijtwi deiknuein ajh-¼
u¼postolw~ ta~ diamar-
ti¼a~ kai; koinw~ eip»ei¼n
e¼l attwsei~. eijgar »h¼gh-
s¼ameno~ e¼a tout»o¼n ol
dhgon orqou kai; l»o¼gou
ka»i¼ <e¼rgou>, »o¼n f»hs¼i swthr»a¼ mo¼
no»n, k¼ai; epi fwnh»s¼a~ to; tou¼
tou »g je¼spomenoio, paredw-
ken »ebu¼ton qerapr»u¼ein,
pw~ ouci; mel lei taut j e¼
oi¼~ de¼tai qerapeuse-
w~, dei¼knuein aijtwi ka»i; nouqethsin
prosdecesqai¼

...é necessário mostrar-lhe os erros francamente e relatar as falhas publicamente. Pois, se ele {o aluno} o considerou como o único guia no discurso correcto e na [acção], o qual ele denomina de único salvador, e que, citando: “se ele me seguisse²³³”, e {a quem} ele próprio se deu para ser tratado, como é que não lhe vai

²³² D.L., 135 – neste parágrafo é referida a imperturbabilidade durante o sono; D.L., 83.

²³³ *Iliada*, X, 246-247:

toutou ge spomenoio kai; ek puro~ aipomenoio
a¼fw nosthsaimen, epei; peribide nohsai.

mostrar estas coisas, nas quais necessita de tratamento, e aceitar as suas advertências?²³⁴

Este fragmento é de leitura complexa, mas possibilita interpretações bastante relevantes. Parece certo que o fragmento se refere à relação entre aluno e professor da perspectiva do aluno, expondo o modo como este deve considerar o professor. A ênfase do fragmento é dirigida ao acto de revelar os erros, *taĩ diamartiaĩ*, de forma franca e até mesmo em público, *koinwĩ*. O professor é aqui claramente mais do que um amigo, pois é por ele que o aluno guia o seu discurso e as suas acções, é o único salvador, *swthra monon*, e aquele que realiza a terapia, *qerapruein*²³⁵. Filodemo faz neste trecho do *Peri parrhsiaĩ* uma citação muito interessante de um passo da *Iliada* que se refere ao momento em que Diomedes escolhe quem o irá acompanhar na sua missão de espiar os troianos. A escolha de Diomedes recai sobre Ulisses e é sobretudo fundamentada na famosa capacidade de raciocínio do herói de Ítaca, pois, poucos versos antes, Diomedes afirmava que “quando dois se põem a caminho, um discerne antes do outro / o que é mais proveitoso; ao passo que quando é só um / a discernir, curto é o pensamento e ténue a astúcia”²³⁶. É ainda importante referir que Filodemo, ele próprio um poeta, não se coíbe de citar a *Iliada* num texto de cariz pedagógico. Se atribuímos a Filodemo apenas a simples transcrição de uma lição de Zenão realizada no *Khpoĩ*, esta citação adquire contornos ainda mais surpreendentes, visto que é o próprio líder da escola epicurista que usa Homero na educação epicurista.

Além de demonstrar o profundo conhecimento da *Iliada* da parte de Filodemo, a escolha deste passo da *Iliada* refere-se sobretudo à confiança total que o aluno deposita no professor e à necessidade de revelar os erros e as falhas como um dos primeiros passos para a terapia da alma. A prática confessional não é apenas um conselho, é também uma verdadeira obrigação entre os epicuristas, tal como podemos observar no fragmento seguinte²³⁷:

ajl -

²³⁴ Fr. 40.

²³⁵ A analogia da parrésia com a medicina é analisada nas páginas 124-137.

²³⁶ *Iliada*, X, 224-226 (trad. LOURENÇO, 2005):

sun te du|jeĩcomenw, kai te prō; o) tou ejhōhsen
ōppw~ kerdo~ eh! mouno~ djeilper te nohsh/
ajl laĩtero ilbrasswn te noĩ, lepth; derte mhti~.

²³⁷ Fr. 41.

I jajagkaiw~ torte laqrai-
 opragein ajf%ilwtaton
 dhpouqen: olde; mh; prs-
 a»n%aferwn faneror- ej-
 tin peristel lwn kai; tau-
 ta twñ filwn to; »n e%xo-
 cwtat»on: % kai; p»l %eion o»uj-
 den e%tai kruptonto~:
 oujgar eñ e% aqen.

mas agir em segredo é necessariamente adverso à amizade. Aquele que não reporta os seus erros está claramente a encobri-los do seu amigo mais excelente, não há proveito para o ocultador, visto que nada escapa ignorado.

Segundo Glad, este “amigo mais excelente” é, na verdade, o sábio que deve ter conhecimento dos males que afligem o seu aluno para o poder ajudar a superá-los (GLAD, 1996: 50). Notamos mais uma vez neste fragmento como o acto revelar os pensamentos interiores era importante na comunidade epicurista, pois ocultar de nada serve, visto que mais cedo ou mais tarde o sábio irá notar os erros que o aluno lhe tentava esconder. Deste modo, fica demonstrado como a pratica confessional era um dever no seio da comunidade epicurista.

Verificámos então como a parrésia era um factor fundamental para permitir que a empatia entre os membros da comunidade epicurista florescesse e produzisse os doces frutos da amizade. Para Filodemo não restavam dúvidas da importância da parrésia como um dos aspectos essenciais da conversa entre amigos. Além disso, confirmámos também que o filósofo de Gádara não seguia à letra a visão utilitarista da amizade que surge, ainda que de forma algo ambígua, nas doutrinas de Epicuro. Rejeitando uma visão puramente utilitária da amizade, Filodemo propõe a prática confessional como o melhor que uma amizade sólida pode oferecer, pois “nada é tão grandioso como ter alguém a quem dizer o que nos vai no coração e que nos ouve quando falamos”²³⁸.

²³⁸ Fr. 28.

2.5 A parrésia como método estocástico

A parrésia que Filodemo descreve detalhadamente no seu epítome é um método estocástico, ou seja, baseando-se na conjectura e na probabilidade, aponta para um resultado sem ter a certeza de o obter. Devemos admitir que, à primeira vista, este tipo de método parece pouco fiável e com poucas possibilidades de sucesso. Todavia, no que respeita à parrésia, o P.Herc 1471 traz à luz determinadas vantagens que o método estocástico contém.

A técnica terapêutica que Filodemo nos apresenta utiliza a parrésia como um método de discurso que tem como objectivo a reforma moral. Seguimos aqui a leitura de Elisabeth Asmis²³⁹ (1990: 2393n; 2001: 228n) que afirma que a parrésia não é uma técnica propriamente dita, consistindo antes em um dos vários métodos relativos à técnica da terapia da alma. Devemos ainda referir que Voula Tsouna (2007: 92) e Clarence Glad (1996: 31) seguem a leitura de Asmis e optam por definir a parrésia descrita no P.Herc 1471, não como uma técnica, mas como um método estocástico.

O primeiro fragmento do P.Herc 1471 explicita desde logo a parrésia como um método estocástico²⁴⁰:

upopipton gar
 dh; kai; tortina~ mh te sun-
 aisqanesqai ta; amartia~,
 mhq jo) sunferei diaginws-
 kein, ap»ist»ein poi». kaqo»
 lou t j epiparrhsiazetai
 sofo~ kai; filosofo~ ajhr,
 o»ti men stocazomeno~
 eu»l »logiai~ ede»ix»e pagi»w~
 o»uden

Assim, quando acontece que alguns nem se apercebem dos seus próprios erros, nem do que lhes é útil, surge a desconfiança. E, em geral, o homem sábio e filósofo aplica a crítica franca porque ele demonstra, conjecturando por meio de argumentos plausíveis, sem inflexibilidade...

²³⁹ Contra Gigante que defende que a parrésia é uma técnica estocástica (1983: 60-67) e contra a leitura de Philippon (1938: col. 2470) que afirma que a parrésia é uma virtude.

²⁴⁰ Fr. 1.

Apesar de estar truncado, o fragmento é claro o bastante para percebermos que a crítica franca é aplicada por meio de argumentos plausíveis, *stocazomeno~ eujlogiai~*, os quais conferem à parrésia o estatuto de método estocástico. A grande vantagem da capacidade estocástica é a sua fluidez conjectural. A falta de rigidez, *pagiwn~ oujden*, permitirá que o homem sábio possa aplicar a crítica franca segundo as circunstâncias que lhe são apresentadas, sem qualquer esquema fixo. Assim, quem conduz o aluno, seja o professor, *kaqhghth~kaqhgomeno~*, ou o sábio, *sofor~*, pode adaptar o seu discurso conforme as necessidades particulares que se lhe apresentam. Esta leitura é coerente com a atenção que Filodemo demonstra pelos diferentes caracteres e disposições dos estudantes, patente em vários outros fragmentos que surgem no *Peri parrhsia~*²⁴¹.

Assim, podemos afirmar que o método estocástico é composto por dois factores principais. Para a explanação do primeiro destes factores analisemos o fragmento 57:

[kaḥ mh;
 kateilhfhi ej[wn]ta~
 h]katas[c]etou~ kakiai~
 tisin, a]l la; shmeiwsa~
 menon. eujlogista de; sto-
 casta; mh; dia; pant<o; > aj-
 pobainein oia kathl pis-
 qh, kaḥ akrw~ ek tw n »e%iko~
 tw n suntiqhtai ta; th~
 eujlogia~», (...)

...mesmo se não os apanhou apaixonados ou possuídos por alguns vícios, todavia deduziu-o a partir de sinais. Argumentos plausíveis nem sempre resultam como é esperado, mesmo se os argumentos forem inferidos através do que é razoável (...)

Este fragmento demonstra que no método estocástico da parrésia não há certezas, apenas conjecturas prováveis, mas nem essas estão a salvo do erro. Isto não impede que o sábio tente acertar nas suas conjecturas, pelo contrário, antes se exige um domínio, o mais perfeito possível, do método parresiástico. Deste modo, o primeiro factor que compõe o

²⁴¹ Os fragmentos 5 a 33 dizem respeito à preocupação dos professores em administrar a crítica franca de acordo com os diferentes tipos de alunos (cf. KONSTAN, 1998: 15.)

método estocástico consiste em argumentos plausíveis, *stocazomeno~ eullogiai~*, elaborados a partir de sinais, *shmeiwsamenon*, e que não estabelecem conclusões rígidas, *pagiwn~ oujden*²⁴². O segundo principal factor do método estocástico, que caracteriza a parrésia, consiste na utilização de várias práticas discursivas. Uma delas é composta pelo encorajamento que o professor deve oferecer ao aluno, e expressa-se no difícil fragmento 8:

(...)
e|stin d jofte fhse»i% legein
t»i%na~ twñ filwn kai;di»a-
keleuetai ful»

Por vezes ele {o professor} dirá que alguns dos amigos estão a falar {sobre ele?} e encoraja-o a [guardar]...

Além do encorajamento (*diakaleuetai*), fundamental para a manutenção do ambiente de *filia* epicurista a que já nos referimos, outras práticas discursivas eram tomadas em consideração pelos membros da comunidade, quando praticam a parrésia²⁴³:

o|tan mh; parelpi»h <i>
tina~ h|sfodra megalw~ ton
i|dion ejmfainh<i> duscera-
mon, ouk epilhsetai tou
fil taitou legw<n> kai;gluku-
t%»touw% kai; twñ omoiwn kai;

(...) Quando ele não perdeu a esperança em alguns ou mostrou de forma muito veemente o seu próprio descontentamento, não se esquecerá, ao falar, de usar “meu mais querido” e “caríssimo” e coisas semelhantes e...

Este excerto, além da invectiva inflamada e veemente, apresenta-nos também um tratamento afectuoso e afável (*fil taitou ... kai; glukutaitou*). Daqui podemos inferir que o método parresiástico é pleno de matizes e contrastes muito diferentes, dependendo

²⁴² Fr. 1.

²⁴³ Fr. 14.

de várias condicionantes. Uma outra prática discursiva, referida no P.Herc 1471, consiste em “colocar perante os olhos” (tíqenai prōjōimaitwn cf. fr. 42). Esta prática é usada na suposta obra gémea do Peri; parrhsia~, o Peri; oīrgh~ (P.Herc 182, *Sobre a Ira*). Nessa obra, a prática de “colocar perante os olhos” tem como objectivo levar a pessoa enraivecida a desejar ser tratada (cf. TSOUNA, 2007: 204-205). Esta prática funciona através de descrições vivas que criam imagens na mente do paciente, ilustrando os males derivados da raiva. Ora, isto leva a que o paciente veja esses males, pois eles são-lhe “colocados perante os olhos”, sentindo então necessidade de ser tratado. No Peri; parrhsia~, esta tática não está colocada de modo tão explícito como no Peri; oīrgh~, embora alguns fragmentos mencionem a prática (cf. frs. 26, 42, 77).

Deste modo, podemos concluir que tanto os argumentos como as práticas discursivas constituem elementos necessários para o funcionamento do método parresiástico. Enquanto os argumentos conjecturais se dirigem à razão dos alunos, as práticas discursivas tocam os sentimentos dos mesmos, atingindo ambas táticas a finalidade de reformar o carácter dos membros da escola epicurista.

2.6 Medicina e Filosofia em Epicuro

Até aqui tínhamos apenas mencionado a analogia entre a parrésia e a medicina de forma superficial. Analisemos agora esta questão de forma detalhada e comentemos a sua importância tanto, genericamente na filosofia epicurista, como particularmente no P.Herc 1471. Principiemos por verificar que a analogia entre filosofia e medicina é parte integrante do sistema epicurista desde o próprio Epicuro. Em seguida, observaremos o modo como a analogia é realizada pelo autor de Peri; parrhsia~, descrevendo o processo terapêutico tal como ele é exposto nesta obra.

A aplicação da analogia entre filosofia e medicina não é uma inovação epicurista²⁴⁴, embora Epicuro lhe tenha atribuído uma relevância que não deve passar aqui despercebida. No início da sua *Carta a Meneceu*, que comentámos e traduzimos²⁴⁵, Epicuro refere que nunca é cedo nem tarde para se manter a saúde do espírito, to; kata; yuchn ubiainon²⁴⁶. A nosso ver, a analogia com a medicina não surge aqui por acaso, sendo notável a forma como esta comparação nos é surpreendentemente familiar quando a transpomos para a

²⁴⁴ Sobre a analogia entre medicina e filosofia em Aristóteles ver: NUSSBAUM, 1994: 48-77; sobre a mesma analogia no ceticismo e no estoicismo ver a mesma obra em 13-47.

²⁴⁵ Cf. páginas 29-30.

²⁴⁶ D.L. X, 122, 4.

prática de exercício físico ao longo da vida²⁴⁷, pois estas primeiras palavras que Epicuro dirige a Meneceu são actualmente referidas por qualquer médico em qualquer ponto do globo. Devemos ainda referir o sentido que a analogia confere à filosofia, o qual indica que, para Epicuro, praticar filosofia significa obter a saúde do espírito. Soma-se a esta referência à analogia médica um outro fragmento de Epicuro, conservado por Porfírio na sua *Carta a Marcela*²⁴⁸:

keno~ ekeinou filosofou logo~, ulf j oul mhden paqo~ ajqrwpou
qerapeuetai: w/sper gar iatrikh~ oujden olfelo~ mh; ta~ nosou~ twñ
swmatwn ekballoush~, ou(tw~ ouje; filosofia~, eij mh; to; th~ yuch~
ekballlei paqo~.

Vazias são as palavras do filósofo que não oferece terapia para o sofrimento humano. Pois tal como não há vantagem na medicina se esta não expulsar as doenças físicas, também a não há na filosofia se esta não expulsa o sofrimento da alma.

Este fragmento oferece uma das melhores ilustrações da aplicação da analogia médica relativa ao sistema filosófico epicurista. O filósofo é posto em paralelo com o médico que cura os sofrimentos dos seus pacientes. Todavia, enquanto a especialidade do médico é “expulsar as doenças físicas”, ta~ nosou~ twñ swmatwn ekballoush~, a especialidade do filósofo é expelir os sofrimentos da alma, to; th~ yuch~ ekballlei paqo~. Podemos afirmar com alguma ironia plena de anacronismo que, no mundo antigo, na ausência de psicólogos, os filósofos, epicuristas ou não, monopolizavam os pacientes do chamado “foro psicológico”. É notável neste fragmento de Epicuro a relevância dada à terapia, qerapeuetai, sobretudo se destacarmos que este termo, tanto na forma verbal como na nominal, será amplamente usado por Filodemo no texto que aqui analisamos²⁴⁹.

É importante, nesta altura, colocar a seguinte questão: quem necessita desta cura urgente? Quem é que Epicuro pretende curar, na sua função de médico da alma? Quem são os pacientes do médico-filósofo epicurista? A resposta abrangeria todos os que seguem a educação e normas sociais vigentes, pois todos estes sofrem na sua yuch~ os efeitos

²⁴⁷ Long e Sedley notam o paralelo da analogia da prática filosófica ao longo da vida com a prática regular de actividade física (LONG, 1987: 156).

²⁴⁸ *Ad Marcelam* 31; Fr. 221 Usener.

²⁴⁹ Cf. Frs. 8,6; 23,5-6; 39,10; 40,11,13-14; 44,8-9; 69,8; 79,3-4; 86,6; col. XXIb,2.

nefastos da cultura dominante²⁵⁰. Por isso Epicuro exorta Pitócles a erguer a vela e a afastar-se de toda a cultura, *Paideian* de; *pa'san*, *makarie*, *feuge takation ajrameno*~²⁵¹, e congratula Apeles por embarcar na filosofia enquanto está impoluto de qualquer cultura, *makariw se, w\ jApellh, oft i kaqaro; pash~ paideia~ epi; folosofian wfmhsa*~²⁵². A cultura que Epicuro realmente refere não é a cultura no sentido lato, mas sim a cultura, *paideia*, no sentido estrito de cultura da multidão²⁵³, a *paideia* que resultava da educação dominante e que encaminhava os homens para uma vida de receios infundados e crenças absurdas. Essa era a cultura que Epicuro negava, pois quem escolhia o seu caminho para uma vida feliz, deveria abandonar toda a falsa cultura.

A seguinte *sententia* de Epicuro oferece-nos uma analogia entre a filosofia e a medicina onde se salienta o carácter prático da filosofia epicurista²⁵⁴.

Ouj prospoiēisqai dei filosofein, ajl j ohtw~ filosofein: ouj gar prosdeomega tou dokein ubgiainein, ajl la; tou kat j ajl hqeiān ubgiainein.

Não é necessário fingir que se faz filosofia, mas filosofar na realidade, pois não necessitamos de um simulacro de saúde, mas de verdadeira saúde.

Tal como no início da Carta a Meneceu²⁵⁵, surge neste excerto a forma verbal *ubgiainw* que remete para o campo da medicina. As palavras de Epicuro significam que a generalidade das pessoas vive num estado enfermo devido à sua dependência e subordinação a uma *paideia* profundamente lesiva da *yuchē*. Consideramos que este simulacro de filosofia poderá ser uma alusão às tentativas frustradas das outras escolas filosóficas que, tal como o epicurismo, publicitavam a cura pela filosofia. Mas, ao contrário destas, o epicurismo é a única verdadeira filosofia, pois é a única que é realmente capaz de curar a alma perturbada, de a tratar e de a colocar num saudável estado de ausência de perturbações.

No início da sua *Carta a Heródoto*, resumindo o conteúdo da carta, Epicuro afirma que a sua carta pode servir de epítome àqueles que por qualquer motivo não se podem

²⁵⁰ Martha Nussbaum expõe a questão do seguinte modo: “For Epicurus, the only reliable witness in this sense will be the creature who has not been corrupted by social teaching, who bears human capabilities for flourishing (“nature” in that normative sense) unimpeded by the reduced or inflated expectations engendered by the surrounding culture.” (NUSSBAUM, 1994: 106).

²⁵¹ D.L. X, 6.

²⁵² Fr. 117 Usener.

²⁵³ Tal como o próprio Epicuro especifica na SV 45 (*toi~ pol loi~ paideian*). Esta *sententia* já aqui foi traduzida e comenta na página 35.

²⁵⁴ SV. 54.

²⁵⁵ Cf. D.L. X, 122. (Cf. páginas 29-30).

dedicar aos seus estudos detalhados sobre a natureza nem aos seus livros mais longos. Deste modo, Epicuro preparou um sumário do sistema para facilitar a memorização das partes essenciais e “para que em cada oportunidade eles possam socorrer-se a si próprios nos assuntos mais importantes”, ἵνα παρ’ ἑκάστου τῶν καιρῶν ἐπὶ τοῖς κρισιμταῖς βοηθῇ αὐτοὶ δυνώται²⁵⁶.

Prosseguindo a analogia médica, Epicuro parece querer oferecer aos seus discípulos, que por algum motivo não se podem dedicar a um estudo detalhado, um estojo de emergência médica. Neste excerto da *Carta a Heródoto*, Epicuro toca dois temas que terão grande relevância no *Peri parrhsia*-. Em primeiro lugar, Epicuro refere o momento certo, o *kairos*-, em que a pessoa deve actuar sobre si próprio de acordo o sistema filosófico. Tal como o doente de alguma doença crónica deve saber qual o *kairos* para tomar a sua medicação (por exemplo, os diabéticos com a insulina), assim também o aluno epicurista deve saber como socorrer-se a si próprio nos momentos certos e nos assuntos mais importantes. O segundo tema presente no excerto, e que Filodemo retoma no P.Herc 1471, consiste na capacidade de o epicurista se autodiagnosticar e se auto-socorrer.

A *Sentença Vaticana* 64 recupera e confirma a ideia da auto-salvação:

Ἰακολουεῖν δὲ τὸν παρὰ τῶν ἀλλῶν ἐπαῖνον αὐτοματόν, ἡμᾶς δὲ γενεσθαι περὶ τὴν ἡμῶν ἰατρείαν.

Louvores de outros devem surgir deles próprios, nós devemos preocupar com a nossa cura.

A cura, ἰατρεία, refere-se ao bem-estar psicológico que o epicurista deve procurar, afastando-se das perturbações aqui vistas como doenças. Por outras palavras, Epicuro relembra que os louvores de outras pessoas não podem distrair o epicurista do seu objectivo último, a ἰατρεία. No mesmo sentido, verificamos que o quádruplo remédio²⁵⁷ funciona como uma vacina básica para quem dá os primeiros passos no epicurismo. O próprio termo *tetrafarmako*-, o quádruplo remédio, revela a analogia com a medicina (tetra, que significa quatro e *farmakon*, fármaco ou remédio).

Resta-nos referir um aspecto crucial sobre a arte terapêutica epicurista. Para esse efeito, retomamos ponto por ponto o nosso argumento sobre a analogia entre medicina e filosofia. Os pacientes, já identificados, são todos aqueles que sofrem a influência maligna

²⁵⁶ D.L., X, 35.

²⁵⁷ Já citado, traduzido e comentado nas páginas 33-34..

da paideia dominante. A doença propriamente dita também já foi diagnosticada, consistindo num mal-estar espiritual derivado das paixões, *paqh*, que se revela mediante receios infundados e falsas crenças. É necessário ainda referir o tratamento que curará esta doença. O tratamento pode ser efectuado usando vários remédios, dependendo da natureza da doença, do carácter do paciente, do grau da doença e de todos os imponderáveis que surgem, tal como na medicina. Mas não podemos esquecer que qualquer tratamento proposto pelo epicurismo é baseado na razão²⁵⁸. Um excerto da *Carta a Meneceu* é especialmente revelador deste facto²⁵⁹:

ouj gar poitai kai; kwmoi suneironte~ oujd j apolausei~ paidwn kai;
gunaikwn oujd j icquwn kai; tw n allwn, oša ferei polutelh~ trapeza,
ton hdun genna/ bion, ajlla; nhfwn logismo~ kai; ta~ aitia~ exereunwn
pash~ airesew~ kai; fugh~ kai; ta~ doxa~ exelaunwn, ej wh pleisto~
ta~ yuca~ katalambanei qorubo~.

Não são bebida e festas contínuas, nem os prazeres de jovens rapazes e mulheres, nem peixe e as outras coisas oferecidas por uma mesa luxuriosa que fazem uma vida agradável, mas considerações sóbrias, que procuram as causas para todas as escolhas e rejeições, e expulsam as opiniões, causa de grande perturbação nos espíritos das pessoas.

Neste excerto é bem claro que o prazer da vida epicurista, *hdonh*, se afasta bastante daquilo que normalmente associamos o termo prazer. Além disso, Epicuro revela que uma das principais componentes que perfazem uma vida agradável, *ton hdun genna/ bion*, é a capacidade de conseguir realizar escolhas e rejeições acertadas ao longo da vida. Neste sentido, é essencial que essas escolhas e rejeições, *airesew~ kai; fugh~*, sejam suportadas pela razão, pois apenas esta permite a escolha acertada e, ao mesmo tempo, a rejeição sensata. Para além disso, Epicuro esclarece que as opiniões, *ta~ doxa~*, são a principal causa das perturbações que afligem o espírito humano, *ta~ yuca~*. Deste modo, a única forma de curar o espírito de falsas opiniões é através do uso de considerações sóbrias, *nhfwn logismo~*, ou seja, da razão. Assim, a arte de curar o espírito, a filosofia, tem necessariamente que estar armada de argumentos sólidos para conseguir vencer as falsas crenças que a cultura dominante entranha nas pessoas.

²⁵⁸ Cf. Fr. 219 Usener citado, traduzido e comentado na página 28.

²⁵⁹ D.L. X, 132.

Após esta pesquisa sobre o modo como Epicuro entendia a relação entre a terapia medicinal e a filosofia, analisemos a relação entre a parrésia e a medicina no texto de Filodemo aqui estudado.

2.7 Parrésia e Medicina em Filodemo

Voltemos a nossa atenção para o texto de Filodemo, mais especificamente para a forma como o autor expõe a analogia entre filosofia e medicina, com enfoque particular no que toca à parrésia. Tal como Epicuro, Filodemo apresenta o filósofo ideal como um médico que tem por derradeiro objectivo tratar doentes e cuja especialidade consiste na remoção de perturbações no sentido de restabelecer o espírito do paciente, conduzindo-o a um estado saudável e natural.

O filósofo, no seu papel de professor epicurista, depara-se com inúmeros obstáculos à sua tarefa de ajudar os alunos a progredir dentro dos parâmetros do modo de vida epicurista. Estes obstáculos compõem-se de todos os vícios e perturbações emocionais que atormentam o ser humano: adulação, vício a que Filodemo dedica uma obra²⁶⁰ e que é aqui também referida²⁶¹, arrogância²⁶², irascibilidade²⁶³, calúnia²⁶⁴, inveja²⁶⁵, insolência²⁶⁶, vergonha desapropriada²⁶⁷, ânsia por reputação e popularidade²⁶⁸, ilusão de possuir superioridade de inteligência²⁶⁹, severidade exagerada²⁷⁰, medo²⁷¹, preguiça²⁷² e procrastinação²⁷³. Serão estes obstáculos que o filósofo deve encarar como se fossem sintomas de uma doença, ou até a própria doença, no carácter da pessoa que ele tem obrigação de tentar curar, usando a parrésia para a edificação moral do paciente.

A analogia médica surge no P.Herc 1471 em vários moldes. Anotemos, primeiramente, algumas dessas formas para posteriormente as esclarecermos recorrendo ao texto de Filodemo. No Peri; parrhsia~ surge várias vezes a analogia com doenças e com o relativo tratamento médico²⁷⁴. A mesma analogia figura também em alusões a pessoas

²⁶⁰ *De garulitate*, Peri; kolakeia~, P.Herc 222. – Editado por Gargiulo, T. (1981), “P.Herc 222: Philodemo sull’adulazione” *CErc*, II, pp. 103-127.

²⁶¹ Fr. 93 N.

²⁶² Fr. 87 N.

²⁶³ Fr. 67

²⁶⁴ Fr. 17

²⁶⁵ Col. Ib

²⁶⁶ Col. Ib.

²⁶⁷ Col. XIIIa.

²⁶⁸ Col. XVIIIb.

²⁶⁹ Col. XXa.

²⁷⁰ Fr. 78.

²⁷¹ Fr. 86.

²⁷² Col Va.

²⁷³ Col. Va.

²⁷⁴ Cf. Frs. 8, 20, 23, 30, 32, 39, 40, 44, 63, 64, 79; cols. XVIIa, XXIb; Tab. XII.

doentes em vários níveis, onde a doença se encontra em estágios mais ou menos avançados²⁷⁵. Outros tópicos pertinentes que referiremos são, por um lado os sintomas de doença²⁷⁶, e por outro lado a salvação de pessoas enfermas²⁷⁷. Em último lugar comentaremos um dos aspectos mais relevantes para a compreensão da analogia da parrésia com a medicina, ou seja, a comparação entre os professores epicuristas, σοφοὶ φιλοσοφοί, κατηχηταὶ κατηγουμένοι, e os médicos²⁷⁸.

Geralmente, o processo terapêutico é desencadeado quando uma pessoa, ou alguém por ela, se apercebe que cometeu um erro ou uma falta importante do ponto de vista da sua conduta moral. O “erro”, nas suas duas formas sinónimas em grego, *amarthma* e *amartia*, é um termo que surge insistentemente ao longo do texto²⁷⁹. Filodemo refere em determinado momento que por vezes acontece que a pessoa não se apercebe dos seus erros, o que leva a que se instale no seu espírito a desconfiança²⁸⁰. Será então relevante colocar agora a seguinte questão: O que faz, então, a pessoa doente, neste caso o aluno epicurista, quando se apercebe do seu erro?²⁸¹

αἰὶ ἰ ῥοῦ
 τῶαν τὴν διαρῆσιν αὐτῶν
 ἀμαρτωλὸν ἐπὶ βλάβῃ,
 δ᾿ ἀκνόνται· καὶ κατὰ
 σοφῶν ἰατροῦ ἐπὶ διαρῆ-
 σιν παρακαλοῦντε ὅταν
 δῶσι τοῖς μὴ ἰσχυροῖς
 σὺν οὐτῶν ὅταν <τ>οὐκ οἴονται
 δηκτικὸν ἐν ὁλμᾷ γε-
 νῆται τῇ παρρησίᾳ· καὶ
 νομίζουσιν οὐκ ἔχει ἀμαρ-
 μα ποιεῖν, ἢ ἡσέσῃ καὶ
 πολλὰ ἡμαρτηκότα,
 παρακαλοῦσι νοῦν ἄγειν

²⁷⁵ Frs. 59, 70, 84 N, 84.

²⁷⁶ Frs. 65-67.

²⁷⁷ Frs. 34, 36, 40, 43, 77, 78; col. VIb.

²⁷⁸ Frs. 39, 63, 64, 69, 86; col. XVIIa; Tab. XII M.

²⁷⁹ Cf. frs. 1.3, 9.7-8, 49.7, 55.9, 76.9-10, 77.5, 79N.8-9, 79.6-10; cols. IIIb.12, XIa.5, XVa.8, XVb10, XVIIa.11-12, XIXb.8, XXIIIb.4.

²⁸⁰ Fr. 1 citado e traduzido na página 116.

²⁸¹ Col. XVIIa

... mas quando observam que a sua disposição é propensa ao erro, ofendem-se. E tal como aqueles que chamam médicos especializados para uma operação cirúrgica quando aplicam o bisturi aos que estão doentes, assim também quando o que ofende na crítica franca chega à vista destas pessoas, acreditando elas que não irão cometer nenhum erro, ou que irão passar despercebidas, mesmo que tenham errado muitas vezes, então chamam [o filósofo] para admoestar...

Nesta coluna do P.Herc 1471, a analogia com a medicina refere directamente um tratamento médico, relacionando-o com a prática da parrésia. Apesar do estado fragmentário do texto, podemos notar que o paciente, quando toma consciência, *epiblepwsí*, do seu próprio erro, *aujtwn amartwl on*, recorre aos serviços de médicos especializados, *sofou~ ijtrou~*, que, na realidade, são os nossos filósofos epicuristas. O processo curativo usado pelos filósofos ou pelos professores epicuristas consiste na aplicação do método parresiástico²⁸². A analogia presente neste fragmento distingue-se pela descrição pormenorizada da operação parresiástica. A aplicação da parrésia é aqui colocada ao mesmo nível que uma operação cirúrgica, *diatresi~*, sendo mesmo referida a aplicação do bisturi, *zmil ion*, o instrumento que corta a pele do doente para o médico ter acesso ao interior do corpo humano. Na analogia entre medicina e filosofia feita nesta coluna, os alunos que necessitam de ajuda são comparados directamente aos *nosousin*, ou seja, àqueles que estão doentes. O problema exposto por Filodemo tem na sua origem o erro de carácter, *thn diaresin aujtwn amartwl on*, erro esse que corresponde a uma doença que é tratada através da aplicação da parrésia.

Além disso, não podemos deixar de referir um outro aspecto que sobressai neste excerto do texto. No epicurismo, os sentidos constituem o principal acesso à realidade²⁸³. Deste modo, podemos afirmar que a epistemologia epicurista funda a sua teoria do conhecimento na percepção da realidade pelos sentidos²⁸⁴. Ora, nesta coluna, encontramos

²⁸² O texto não explicita totalmente se são os professores ou os filósofos aqui referidos, mas Konstan sugere a seguinte hipótese para a frase final da coluna XVIIa (KONSTAN, 1998: 117): “They call upon {their teachers} to admonish...”.

²⁸³ Sobre a epistemologia epicurista ver: LONG, 1986: 21-30.

²⁸⁴ Cf. *KD* XXIII:

Eijmach/pasai~ tai~ aijsqhsesin, oujc ekei~ oujd ja} aj fh~ aujtwn dieyeusqai prō~ tiv poioumeno~ thn ajagwghn krinh~.

Se lutes com todos os teus sentidos, não terás nada como referência para que possas julgar até mesmo aqueles sentidos que afirmas serem falsos.

duas referências ao olhar como sentido privilegiado para a percepção do erro²⁸⁵. Primeiramente, é através dos olhos que nos apercebemos do erro que cometemos, *thn diaqesin aujtw̃n amartwl̃on epiblep̃wsi*. A forma verbal *epiblep̃wsi*²⁸⁶ é muito clara quanto a este facto, e revela uma coerência na preferência por esta forma para exprimir o acto de constatar uma realidade, distanciando-se do uso de termos como *qeaomai*, *qewrew* ou *olaw*, pois estes termos possuem uma componente intelectual menos concordante com a epistemologia de Epicuro. Ainda nesta coluna podemos constatar que é literalmente no olho que a parrésia começa por tocar a pessoa, *to; dhktikon ej̃n oĩmati genhtai th̃- parrhsiã*. O acto curativo da parrésia parece penetrar no indivíduo doente pela visão, e não pela audição, o que, provavelmente, seria mais natural. Esta insistência no acto de olhar poderá estar relacionada com a prática discursiva de “colocar perante os olhos” a que já anteriormente aludimos²⁸⁷. Todavia, como referimos, o estado fragmentário do P.Herc 1471 não nos permite analisar o contexto em que essa técnica era usada com a parrésia. De qualquer forma, fica claro que esta insistência na visão como primeira percepção da realidade representa uma coerência profunda entre o texto de Filodemo e a epistemologia epicurista.

O fragmento 63 refere explicitamente um tratamento médico numa analogia com a aplicação da parrésia:

ouj̃
c hmarthkw̃; eueqh̃setai.
parapl̃hsion gar ej̃stin w̃s-
per ei|ti~ i;atro; upol̃abwn
dia; shmeiwñ eu|logwn
prosdeisqai toutoñ i;rtina
kenw̃mato~, eil̃ta diape-
sw̃n ej̃n thi shmeiw̃sei, mh-
depote pal̃i kenwsai tou-
toñ al̃l̃hi noswi sunecome-
non. w̃ste nowñ kai; dĩ jauj̃-
to; touto pal̃i parrhsiã
setai.

²⁸⁵ Cf. XVIIa, 2-3 e 9.

²⁸⁶ A forma *epiblep̃wsi* pertence ao verbo *epiblep̃w*, que é constituído por *epi-*, «sobre», e *blepw*, «olhar», sendo que o sentido final será olhar atentivamente sobre algo.

²⁸⁷ Cf. página 119.

...será descoberto que ele não errou. Assim, acontece de forma semelhante quando um médico supõe através de sinais razoáveis que determinada pessoa tem necessidade de uma purga e, então, enganando-se na interpretação dos sinais, nunca mais purga essa pessoa quando é acometida por outra doença. Deste modo, admitindo isto, ele praticará a parrésia.

O tratamento em questão neste fragmento é a purga, *kenwmatō*, e o que é verdadeiramente relevante é o que pode acontecer quando o médico-filósofo se engana e decide deixar de aplicar o tratamento parresiástico. O aviso referido por Filodemo resume-se a que uma primeira aplicação desadequada não deve significar que a parrésia deixe de ser aplicada em determinada pessoa. Além disso, é assinalado que o método usado pela medicina é semelhante à prática da parrésia, pois também é feito através da interpretação de sinais razoáveis, *shmeiwn eujlogwn*²⁸⁸. O bom médico-filósofo não se deve desencorajar por pequenos falhanços porque, se ele abandonasse um aluno à sua sorte, estaria a proceder irracionalmente. Podemos ainda referir que a comparação entre purga, *kenwma*, e parrésia como métodos de tratamento análogos não parece ser ocasional. Literalmente, *kenwma* significa espaço vazio, sendo aqui o termo utilizado com valor medicinal e no sentido da acção de esvaziamento. De facto, a parrésia almeja a um esvaziamento dos erros de carácter e daí decorre a sua analogia com a purga medicinal²⁸⁹. Resta ainda acrescentar que este fragmento introduz um tema em que Filodemo insiste particularmente, o tema da repetição do tratamento. No fragmento 63 o tratamento pela parrésia não deve ser desconsiderado apenas porque foi anteriormente mal aplicado, mas nos fragmentos seguintes o tópico da repetição da terapia é mais explícito e insistente²⁹⁰:

kai;mhden p[erana]~ pal i crhē
 s]etai prō~ [t]on a[u]ton. eij d j hē
 marthkw~ oujē uphkouse
 th~ parrhsia~, pal i parrh-
 siasetai: kai;gar i]atro~ ej
 p[i] th~ aujth~ nosou dia;klus-

²⁸⁸ Já antes tínhamos notado que um dos factores que compõe o método parresiástico consiste na produção de argumentos plausíveis (*stocazomenō eujlogiāi*) elaborados a partir de sinais (*shmeiwsamenon*). Cf. páginas 116-119.

²⁸⁹ Podemos também detectar uma eventual ligação com a *amartia* aristotélica, onde o erro trágico é expurgado pela *katharsis*. Sobre a purgação, erro moral e erro intelectual em Aristóteles ver: SERRA, 2006: 159-188.

²⁹⁰ Fr. 64 e 65.

th]ro~ ou]den perana~, pal [i
 ke]noi. kai; dia; touto pal [i
 p]arrhsiasetai, dioti proteron
 ou]den h]huse, kai;
 pal i poh]sei touto kai; pa
 l in, i]h]jeijmh; nu]n aj] l a; nu]n
 tel esforh]shi.]

...e nada tendo ele conseguido mais uma vez aplicará {a parrésia} ao mesmo homem. Se este, apesar de ter errado, não deu ouvidos à parrésia, ele {o professor} aplicará a parrésia outra vez. Com efeito, o médico, apesar de na mesma doença nada ter conseguido através de um clister, voltará a purgar {o doente}. E por esta razão, ele voltará a aplicar a parrésia, porque antes nada conseguiu, e tornará a fazer isto uma vez e outra, de modo a que, se não for agora, noutra altura ele conseguirá chegar a tal fim²⁹¹.

eij de;
 parrhsia]i crhsetai pal in,
 faneitai ou]tw~ ej]fikesqai.
 pollaki d] aj]ntistro]fw~,
 pote; de; kai; poh]sa~, h] ek-
 h~ proteron h] deutera,
 taca d] jh]l tri]th tel esforh]
 sei: kai; tote, tou pa]rou~
 aj]mazonto~, aj]peiqh]sa~,
 nu]n, aj]ne]to~, metakl h]qh]
 setai: kai; dia; tout j]aj]peiqh]
 sa~, o]ti prosbal lei dial h]
 sesqai taj]antia yeusqei],
 nu]n metakl h]qh]setai.

Se ele {o professor} aplicar a parrésia mais uma vez, parecerá desse modo ter conseguido. Mas sucede o contrário, pois, em outra altura, mesmo quando já o tinha feito uma primeira ou segunda vez {a aplicação da parrésia}, ele {o

²⁹¹ Fr. 64.

professor} conseguirá o seu fim talvez apenas à terceira tentativa. Nessa altura, quando a paixão estava no seu ponto mais alto, ele {o aluno} desobedecia, e agora, tendo esta abrandado, será chamado mais uma vez. Tendo por essa razão desobedecido, assim ele {o aluno} ataca para esconder estas coisas opostas que tinha fingido, e agora será chamado mais uma vez²⁹².

Assim, da leitura destes fragmentos decorre que a repetição do tratamento é aconselhada até que o doente fique totalmente curado. A parrésia é um tipo de tratamento que pode e deve ser repetido, dada a possibilidade de não fazer efeito numa primeira ou numa segunda aplicação, *ekh~ proteron hl deuthera*. É importante notar que no fragmento 64 a parrésia é absorvida pelo paciente através da audição e não através da visão como notámos em excertos anteriores²⁹³. Todavia, aqui o sentido da audição é referido pela negativa visto que o aluno “não deu ouvidos à parrésia”, *oujc uphkouse th~ parrhsia~*²⁹⁴. A analogia com a medicina refere-se no fragmento 64 a dois tratamentos específicos: o clister e a purga, ambos com o sentido de limpeza que já comentámos.

Prossigamos o comentário relativo à analogia médica, comentando algumas alusões de Filodemo a pessoas doentes em diferentes graus. Para esse efeito, notemos um fragmento onde a aplicação da parrésia pelo professor não obteve resultados positivos devido à reacção negativa do aluno²⁹⁵:

e]sti d jo]te kai; fil os[o-
fia~ ajposthsetai, taca
deipou kai; mishsei ton
sofon, e]hte d ju]poise[i
men, o[u]den d jw]fel hqhse-
tai, dial abonto~ w]fel h-
qhsesqai. kai; tauta sun-
peseitai, fhmi; dia; pol-
la;~ a[i]tia~: h]gar ajsgene[i]~
o]hte~ h]genomenoi ad ja
n]al qei~ upo; th~ parrhsia~

²⁹² Fr. 65.

²⁹³ Cf. página 119.

²⁹⁴ Fr. 64.

²⁹⁵ Fr. 59.

... há momentos em que ele se afastará da filosofia e provavelmente até odiará o sábio, e por vezes submeter-se-á, mas não será beneficiado, apesar de {o sábio} pensar que ele seria beneficiado. Estas coisas irão ocorrer, afirmo, por vários motivos. Ou porque eles estão fracos ou porque se tornaram incuráveis por causa da parrésia...

Neste caso a parrésia foi ineficaz, não por uma falta do sábio, mas sim devido à reacção do aluno. Importa aqui referir que as reacções dos alunos devem ser analisadas detalhadamente, pois é através destas que o sábio se apercebe se o tratamento está ou não a funcionar. Neste caso específico, a terapia não está a resultar, pois o aluno repudia o tratamento e até a própria filosofia, *filosofia~ ajposthsetai*, ou seja, o aluno chega ao ponto de abandonar o modo de vida filosófico que o epicurismo propõe. Consideramos que Filodemo não se refere aqui a um mero abandono de um ensino passivo, pois, como vimos anteriormente²⁹⁶, o ensino epicurista é caracterizado por uma aplicação prática de um determinado modo de vida. Notamos também, neste fragmento, como Filodemo dá relevância à relação pessoal entre o sábio e o aluno, ao referir a possibilidade de este passar a odiar o outro, *taca deipou kai; mishsei ton sofona*. A referência à possibilidade de o aluno começar a ter sentimentos hostis em relação ao professor indica que o sábio deve estar atento a este aspecto e não deve ser despiciendo relativamente à *diagesi~*, condição, do aluno.

Devemos também comentar os motivos que Filodemo indica para esta rejeição da parrésia e da filosofia por parte do aluno. O primeiro motivo proposto pelo autor refere-se a um estado de fraqueza, *ajsgenei~ ohte~*, por parte dos alunos. Segundo Clarence Glad (1996: 37n), este estado de fraqueza refere-se a alunos que se juntaram à escola apenas recentemente e ainda não adquiriram a solidez de carácter necessária para suportarem a crítica franca. De facto, a hipótese de Glad parece-nos plausível. O segundo motivo é entendido por Glad (1996: 37) como o resultado da aplicação de crítica franca que excedeu a capacidade de tolerância por parte do aluno, o que leva a que os alunos se tornem incuráveis devido ao próprio remédio, à parrésia, *h]genomenoi d j ajnal qei~ upo; th~ parrhsia~*.

Analisemos agora um fragmento onde são referidos doentes em diferentes graus, nomeadamente pessoas que não foram examinadas e pessoas imedicáveis²⁹⁷:

(...) *kai; twn*

²⁹⁶ Sobre as filosofias helenísticas como modo de vida ver páginas 24-27.

²⁹⁷ Fr. 84.

al l w»n d½e; ginomenou ti-
 no;~ a½n½efodeuto prote-
 ron h½pareqento~ a½gera-
 peuto, meta; taut j e½pe»i-
 da½n gnwsqhi pronoia~ ge-
 nomen½h~ e»u½l ogw~

Quando surge algum dos outros {alunos} que não foi anteriormente examinado ou que tenha sido afastado como imedicável, quando é reconhecido, depois disto {pelo professor}, tendo havido percepção, ele {o professor} razoavelmente...

Importa verificar que neste fragmento Filodemo revela uma visão positiva do ser humano, ao considerar que não há pessoas incuráveis (cf. GLAD, 1996: 42). Para Filodemo, há sim vários obstáculos à cura do problema, mas a esperança de uma cura nunca deve ser abandonada. Deste modo, surgem aqui dois tipos de doentes: imedicável, a½gerapeuto~, e não examinado, a½nefodeuto~. A última destas condições implica que um aluno com algum problema pode passar despercebido, mas deve ser depois reconhecido pela percepção do professor, e½peidan gnwsqhi pronoia~ genomenh~, sendo que a terapia correcta deve então ter lugar.

Retomemos a nossa análise da analogia com a medicina do ponto de vista da descrição de sintomas de doença. O fragmento 65²⁹⁸ contém uma menção a um determinado estado de doença que se revela através de vários sintomas:

(...)
 kai; tote, tou paqou~
 a½mazonto~, a½pei½hsa~,
 nu½n, a½ento~, metakl hq½h½
 setai: kai; dia; tout j a½pei½h½
 sa~, o½ti prosbal lei dial h½
 sesqai ta½nanttia yeusqeiv½,
 nu½n metakl hq½h½setai.

(...)

²⁹⁸ Já antes tínhamos citado, traduzido e comentado parte deste fragmento mas dando-lhe relevo ao aspecto da repetição do tratamento (Cf. páginas 129-130).

Nessa altura, quando a paixão estava no seu ponto mais alto, ele desobedecia, agora, tendo esta abrandado, ele será chamado mais uma vez. Tendo por essa razão desobedecido, assim ele ataca para esconder estas coisas opostas que tinha fingido, e agora será chamado mais uma vez²⁹⁹.

Notamos aqui que a desobediência constitui um dos sintomas da doença quando esta está no seu ponto mais alto, *tou paqou~ akmazonto~*. A doença propriamente dita pode consistir numa determinada paixão, *paqo~*, que não é identificada e para a qual a parrésia é referida como o tratamento eficaz para a combater. A desobediência é exposta neste fragmento pelo participio *apeiqhsa~* que tem raiz etimológica em *a- peiqomai* (acreditar, confiar), ou seja, o indivíduo é descrito como sendo incapaz de confiar. Por desconfiar do professor que o tenta ajudar, o aluno acaba por tentar esconder os seus problemas, *dial hsesqai*. Todavia, estes sintomas de desobediência e de ocultação dos erros devem ser detectados pelo professor que o chamará para lhe aplicar a necessária dose de parrésia, *nun metaklhqhsetai*. O fragmento 66 tornará a referir a desobediência como um dos sintomas das paixões.

Um outro tópico respeitante à temática da analogia médica consiste em referências à salvação de pessoas enfermas. O fragmento 36 deixa-nos um bom exemplo de como o acto de salvar outra pessoa se integra plenamente no ambiente da escola epicurista³⁰⁰:

kai; to; d»i jaij %l hl wn swk i > -
 zesqai pro;~ eujfor < i » an kai;
 megal hn euhoian ejfodi-
 on hgoumenou~, epei; kai;
 to; newteroi~ kata; thn
 d»i %aqesin peiqarch'sai
 p»ote, e[ti de % thn nouqeth-
 sin epe » g % ke < i » n dexiw~ aga-
 qo % n kai; prosforon

...e considerando sermos salvos uns pelos outros, isto fornece contentamento e grande boa-vontade, depois de ocasionalmente ter obedecido aos que são mais

²⁹⁹ Fr. 65.

³⁰⁰ Fr. 36.

novos relativamente à disposição, e ainda ter suportado repreensões de forma expedita, isto é bom e adequado...

O verbo *swzw*, salvar, surge várias vezes no texto de Filodemo³⁰¹. Refere-se normalmente ao acto de salvar alguém das paixões que afligem o ser humano e traz consigo uma carga humanitária que pode surpreender quem vê o epicurismo como uma filosofia egoísta que considera a amizade de um mero ponto de vista utilitário. Os membros da escola devem salvar-se uns aos outros, ou seja, devem ajudar-se no objectivo de conduzirem a sua vida de forma filosófica, mais especificamente, de forma epicurista. Este acto de se salvarem uns aos outros (*ajl hwn swizesqai*) origina um bem-estar entre os membros da escola que Filodemo refere neste fragmento como contentamento e grande boa-vontade, *eujforian kai; megal hn eujhoian*.

Na verdade, a interajuda entre os membros da escola é um elemento fundamental para que esta funcione como o organismo vivo e dinâmico que é. Deste modo, se é detectado, em algum indivíduo que faz parte da comunidade, um erro de carácter relativo ao modo de vida epicurista, esse erro deve ser eliminado pelo próprio, com a ajuda do professor e de todos os colegas. Filodemo aponta os vários elementos de preparação para uma vida feliz no P.Herc 1471: a capacidade de auto-correcção (fr. 51); a terapia aplicada pelos professores (que surge por todo texto); a terapia feita pelos próprios colegas. Esta última surge no fragmento seguinte³⁰²:

dunhtai d j aujto~ h]
 di j hmw~ h] di ja llou tw~n
 suscol azontwn qerapeu-
 qhnai, mhde; sunecw~ auj-
 to; poiein, mhde; kata; pan-
 tw~n, mhde; pan amarth-
 ma kai; to; tucon, mhd jw~h
 oujcrh; parontwn, mhde;
 meta; diacusew~, ajl la; sun-
 paqw~ ta~ amartia~ upo-
 lambanein kai; mh; kaqu-
 brizein mhde; loidorein epi;

³⁰¹ Frs. 34.5, 36.1-2, 43.13, 77.3-4, 78.6-7, VIb.10-11.

³⁰² Fr. 79

...para que ele possa ser tratado ou por nós ou por outro dos seus colegas, e que não o faça continuamente {aplicar a parrésia}, nem o faça contra todos, nem surja qualquer erro fortuito, nem dos quais não se deve fazer {aplicar a parrésia} quando estão presentes, nem por diversão, mas tomar os erros de forma simpática e não desprezar nem censurar...

Pela leitura deste fragmento constatamos que a terapia parresiástica, apesar de poder ser aplicada não apenas pelo professor, é um tratamento que deve ser aplicado tendo em conta diversas condicionantes. A parrésia não deve ser empregue contra um qualquer erro ocasional, pois não é ao erro superficial que o tratamento parresiástico está destinado. O tratamento parresiástico destina-se a tratar as paixões e os erros de carácter, anteriormente referidos, problemas que assolam o espírito humano e estão a um nível mais profundo do que o mero erro ocasional.

Notamos também neste fragmento que a parrésia não deve ser aplicada de ânimo leve (mhde; meta; diacusew~). Quando se aplica a crítica franca, o insulto e o ridículo devem ser evitados a todo o custo, pois podem causar danos no aluno e prejudicar o tratamento³⁰³. A ironia também não deve constituir parte do discurso parresiástico devido aos efeitos adversos que causa em quem recebe a parrésia³⁰⁴:

wsperei;
 gewrwn paideuonta, tou~
 ejn twi kosmw i panta~ stu-
 ghisei. tiqwmen de; pro; ojm-
 matwn kai; thn diafo-
 ran hē epei khdemoni-
 kh; nouqethsi~ ajr ajres-
 koush~ men, epiiekw~ de;
 daknoush~ apanta~ eijrw-
 neia~. kai; dh; gar upo; tau-
 th~ ephioi deleazomenoi

como se, observando-o a ensinar, ele odiará todos no mundo. Coloquemos perante os olhos a diferença que há entre uma advertência cuidadosa e uma ironia que por um lado é agradável mas por outro lado pica toda a gente. (...)

³⁰³ Cf. frs. 37, 38, 60, col. Ib, Tab IV J.

³⁰⁴ Fr. 26.

No fragmento 26 a ironia é explicitamente afastada do discurso parresiástico, a sua duplicidade não permite que o professor epicurista a possa empregar num discurso baseado na confiança e na amizade. O discurso irónico aguilhoa dolorosamente o espírito (daknoush~ apanta~ eijrwneia~), o que acaba por ser prejudicial à sua utilização no discurso parresiástico, tal como Filodemo o concebe. Assim, o filósofo de Gádara privilegia a advertência cuidadosa, khdemonikh; nouqethsi~, como modo de ajudar o aluno, impossibilitando que este construa maus sentimentos em relação ao professor e aos seus colegas. Mais uma vez surge uma possível referência à técnica de “colocar perante os olhos”, que mencionámos anteriormente³⁰⁵, embora não sendo aqui totalmente claro se Filodemo se está a referir a essa técnica (cf. Tsouna, 2007: 93n).

Retomemos a nossa análise da analogia entre medicina e aplicação da parrésia com a comparação entre os professores epicuristas e os médicos³⁰⁶. O fragmento 63, já aqui citado³⁰⁷, contém uma comparação clara entre o médico e o professor epicurista: “Assim, acontece de forma semelhante quando um médico...”, *paraplhsion gar eĩstin wšper ei[ti~ iatro~....* Esta comparação, muito prolifera no texto, surge também no fragmento 69:

prō~ tou~ ošon ej-
pi; toi~ eu]l ogoi~ prosdo-
kwmenou~ ou]c/i; staqh-
sesqai, mimoumenou~ te
tou~ kai; ton eu]l ogw~
nomizomenon ou]k apal-
laghsesqai tou noshma-
to~ qerapeuonta~ iatrou~,
kai; k»a/qape»r½ kai; p»rotre-
petai tou~ eu]l ogw»~

...àqueles que são esperados não cessar {no seu erro} no que depende dos argumentos razoáveis, imitando médicos que tratam também quem se considera que não irá recuperar da doença, e do mesmo modo ele exorta esses que razoavelmente...

³⁰⁵ Cf. página 119.

³⁰⁶ Frs. 39, 63, 64, 69, 86; col. XVIIa; Tab. XII M.

³⁰⁷ Cf. páginas 127-128.

O professor epicurista age imitando, *mimoumenor*, médicos, que tratam até mesmo aqueles que muito possivelmente não terão cura. Esta posição cria uma aparente incongruência, visto que, se a arte da cura das almas se deve reger por sinais e conjecturas baseadas na razão (cf. frs. 1, 56, 57, 63), qual o motivo que levaria o professor epicurista a tratar aquele que a razão considera sem cura? A razão não apontará aqui uma mera perda do valioso tempo do sábio, que poderia ser usado em alunos que necessitam dos seus cuidados? Estas questões levam-nos a regressar ao caso do carácter utilitário da amizade no epicurismo. O que leva um médico a tentar ajudar o seu paciente mesmo sabendo que este já não tem cura possível? A verdade é que apenas uma filantropia desinteressada pode explicar esta atitude por parte do médico e é exactamente isso que Filodemo aconselha aqui ao professor epicurista. Filodemo não menciona aqui a *filia*, referência que poderia explicar de algum modo, a necessidade de ajudar uma amigo sem cura. Talvez porque a amizade entre membros da escola fosse considerada como um dado adquirido, ou porque o que aqui se trata nada tenha a ver com a amizade, referindo-se apenas à filantropia que qualquer ser humano merecia por parte de um epicurista. Devemos salientar que esta última hipótese contribui para a nossa posição na polémica questão da amizade epicurista. Além de tudo isto, o papel do professor é aqui um papel de apoio espiritual, correspondente a um cuidado paliativo no caso de uma doença que não dá esperanças. No entanto, o professor deve ainda exortar, *protrepetai*, essas pessoas a prosseguirem no caminho da vida epicurista, mesmo sabendo que, para esses, se aproxima o fim do caminho.

2.8 Parrésia e *kairos*

Vimos como a analogia entre medicina e o poder curativo da parrésia é uma constante no texto de Filodemo e como a analogia se multiplica em várias formas. Vejamos agora como a prática discursiva da parrésia tinha um momento oportuno, o *kairos*, e como o filósofo epicurista devia reconhecer e aproveitar esse momento.

Devemos então recordar o fragmento de Demócrito já aqui citado, e notar como já o filósofo atomista sublinhava a importância de escolher o momento oportuno para uma prática correcta da parrésia. Demócrito chega a mencionar o perigo, *kinduno*, que poderá surgir duma aplicação da parrésia fora de tempo³⁰⁸. Para o professor epicurista, aplicar a

³⁰⁸ Fr. 226 D. K. citado e comentado na página 63.

parrésia no momento certo era uma questão essencial, tal como é manifesto no fragmento 25:

οὐδ' οἰεῖ- kairon ἐν cronῑ-
 zein ἐπιζῆ-τ' οὐμὲν οὐδε;
 κατὰ τὸν τροπὸν, καὶ τοῦ
 πῶ- δια; parrhsia- ἐπιτε-
 νοῦμεν τὴν προ- αὐτοῦ-
 εὐνοίαν τὴν κατὰσκέψα-
 ζομεν ἡμῶν παρὰ τοῦτο; τοῦ πε-
 parrhsiasqai. (...)

nem nós procuramos atrasar até ao momento crítico, nem [poderia ser] de outro modo, e através da franqueza, nós aumentaremos a boa vontade para connosco daqueles que estão a ser instruídos através da parrésia. (...)

Sobre este fragmento, Marcelo Gigante afirma que, para Filodemo, a prática da parrésia não deve ser interrompida nem retomada mais tarde, mas sim feita no momento oportuno (1983: 68). Além da interpretação de Gigante, devemos reter uma palavra deste fragmento, a εὐνοία, que também surge na coluna XVIIb, tal como aqui, associada ao momento oportuno, κατὰ kairon kai; ἀπὸ εὐνοίας-. Esta associação entre o momento oportuno e a boa-vontade revela que ambos são elementos fundamentais para o sucesso da aplicação da crítica franca. Segundo Filodemo, a parrhsia deve sobretudo ser aplicada no momento oportuno, aumentando a εὐνοία, o que levará a que o efeito do tratamento parresiástico seja potenciado. Além do mais, se não é tido em conta o momento oportuno, podem surgir efeitos adversos na διαψή- de quem recebe o tratamento parresiástico. O momento oportuno deve ser escolhido tendo em conta as necessidades do estudante e a situação anímica em que este se encontra³⁰⁹.

Com a leitura destes fragmentos de Filodemo, e recordando o fragmento de Demócrito, apercebemo-nos que, para os epicuristas, o sábio deveria saber não só como aplicar a parrésia, ou seja, como fazer crítica franca, mas também quando aplicar a parrésia, escolhendo o momento exacto para a aplicar, propiciando assim melhores resultados no seu trabalho de edificação moral do aluno.

³⁰⁹ Cf. Col. IVa

2.9 Parrésia específica

Demonstrando o detalhe a que chega a sistematização de Filodemo sobre a aplicação da parrésia, encontramos, nas últimas colunas do P.Herc 1471, uma exposição sobre as dificuldades específicas que três tipos de indivíduos colocam perante a terapia parresiástica. Notamos então que poderosos, mulheres e idosos merecem um destaque especial nesta última parte do texto, sendo que qualquer um destes três grupos parece possuir, para Filodemo, uma relação difícil com a crítica franca³¹⁰. O autor tenta identificar as causas que levam a que estes grupos específicos de pessoas tenham dificuldades em lidar com a parrésia, atribuindo-lhes uma série de características que implicam essas dificuldades. A análise de Filodemo à reacção destes grupos de pessoas à parrésia revela informações importantes sobre o seu carácter, situação cultural e social. Os vários dados que o autor oferece são de grande relevância para todos os membros da escola epicurista, sobretudo para quem tem a responsabilidade de aplicar o tratamento parresiástico, ou seja, o professor, kaqhgomeno~, ou o sábio, sofor~.

O primeiro grupo de pessoas examinado por Filodemo é as mulheres. No final da coluna XXIIb Olivieri propõe a seguinte reconstrução³¹¹:

dia; ti~
to; tw~ gu~naikw~n geno~ oujc hde~
»w~ th~n parrhsian prosde~etai~

Porque é que a raça das mulheres não aceita a parrésia com prazer?

Parte da resposta a esta questão é avançada nas duas partes da coluna seguinte³¹²:

kai~ mal~lon
u~p~ol am~ba~n~o~us in o~heidizes-
qai kai; »mal~lon u~po; th~ ajdo-
xia~ qlibon~t~ai kai; mal~lon u~
ponoousin ponhra; peri; tw~n
nougetountw~n kai; kaqo~
lou panta, di ja~tine~ daknon-

³¹⁰ Cols. XXIIb-XXIVb.

³¹¹ Cf. Col. XXIIb. Konstan (1998) segue a reconstrução de Olivieri (1914) à letra.

³¹² Col. XXIIa e XXIIb.

tai, mal l'»o%»n epcousin ceimar
 zonta, kai; grasuterai d jeij-
 si; ka»i% caun»o%»terai kai; filodo-
 xoterai%³¹³

...e elas {as mulheres} assumem mais frequentemente que estão a ser censuradas e que são mais oprimidas pela desgraça e têm mais suspeitas más sobre aqueles que fazem a repreensão, e, em geral, ficam mais transtornadas com as coisas com que alguns se sentem picados, e elas são mais impulsivas e mais frívolas e mais preocupadas com a sua reputação...

kai; a%xioussi%
 thn th~ fu»sew~% a%sgeneian
 ej%eeisqai kai; sungnwmh~
 tugcanein kai; mh; prophl a-
 kizesqai pr»o%~ tw n i%scurote
 rwn ej%epi»th%de~. o%qe%»n kai;
 tacew~ epi; t»a% dakrua katan-
 twsin, apo; katafronh%sew~
 epik»o%»ptesqai nomizousai.
 (...) ³¹⁴

...e elas {as mulheres} acham correcto que a fraqueza da sua natureza seja motivo de piedade e que obtenham perdão e que não sejam tratadas com contumélia por aqueles que são mais fortes {que elas}. Daí que rapidamente chegam às lágrimas, acreditando que estão a ser reprovadas por desprezo.

A descrição que Filodemo faz das mulheres tem sinais evidentes de misoginia, pois o autor atribui a responsabilidade do facto de as mulheres não aceitarem a parrésia aos vários erros de carácter das próprias mulheres. Assim, o filósofo epicurista culpa as mulheres de serem impulsivas, frívolas, desconfiadas e tempestuosas, surgindo todos estes defeitos como se fossem inerentes à própria feminilidade. Além disso, como notou Voula Tsouna, Filodemo não esclarece se considera estes vícios naturais ou culturais, ou ambos ao mesmo tempo (TSOUNA, 2007: 109). Constatamos assim que, segundo Filodemo, a

³¹³ Col. XXIIa

³¹⁴ Col. XXIIb.

aversão das mulheres à parrésia não se deve apenas a uma característica, mas sim a um grupo de defeitos morais que as impedem de aceitar a parrésia com facilidade. Estes defeitos, referidos por Filodemo, são os vícios típicos que a sociedade greco-romana atribuía às mulheres³¹⁵. A verdade é que Filodemo demonstra aqui uma preocupação rara com as mulheres, pois, apesar de serem caracterizadas de forma misógina, as mulheres merecem a atenção e a preocupação do sábio, visão que não era partilhada por outros filósofos³¹⁶. Esta visão da mulher coincide com a posição de Epicuro relativamente às mulheres, ou seja, a desconfiança perante as mulheres não impedia o sábio epicurista de as aceitar como alunas, ou talvez até mesmo como iguais³¹⁷.

Devemos ainda referir um outro aspecto, também presente na coluna XXIIb, que consiste no facto de ser apresentado o modo como a mulher se via a si própria, superando assim a mera visão que o homem teria da mulher. Segundo Filodemo, as mulheres vêem em si próprias uma fraqueza natural, *thn th~ fu~sew~¼ ajsqeneian*, que as leva a sentirem-se inferiores aos homens; todavia, se a mulher quer seguir o mesmo percurso intelectual que o homem, ou seja, alcançar a sabedoria filosófica, deverá abandonar qualquer tipo de tratamento especial derivado do género sexual (cf. TSOUNA, 2007: 109).

Relativamente às mulheres notamos então que Filodemo segue a visão de Epicuro, integrando-as e admitindo-as na escola epicurista. Na verdade, não temos notícia de mulheres no grupo de epicuristas da Baía de Nápoles, mas tal hipótese, se alguma vez vier a ser verificada, não será de espantar, visto que seria coerente com a política de admissão epicurista.

No que concerne à relação dos poderosos com a parrésia, Filodemo tece várias considerações que nos são muito úteis para entendermos o modo como o epicurismo se relacionava com o poder político e económico. A questão é lançada na coluna XXIIb:

(...)
*dia; ti~ tw~n a~l lwn ep j i sh~ e~con-
 tw~n, h~t ton forous»i~n oil kai; tai~
 periousi~i~ ka»i~¼ tai~ do~xai~
 l amp»r~¼oi d»i~¼oti nomizou-
 s»i~¼ tou;~ eujtuc»e~¼sterou»~¼ kai;*

³¹⁵ Sobre as mulheres no mundo antigo ver: MURRAY, 1988: 249-256.

³¹⁶ À excepção de Platão e Epicuro, os filósofos helénicos consideravam que as mulheres teriam as suas faculdades mentais diminuídas relativamente aos homens (cf. MURRAY, 1988: 252).

³¹⁷ Elisabeth Asmis sugere que podemos supor que algumas mulheres foram líderes epicuristas (cf. ASMIS, 2001: 233).

fronimwter»ou~ ka%ai; dus-
cerainesqai kai; miseisqai%

(...)

Porque é que, quando em outras coisas são iguais, aqueles que são ilustres pelos recursos e pela reputação suportam menos bem {a parrésia}? Porque acreditam que os que são mais afortunados e mais sábios, {por isso} [causam irritação e são odiados] ...

Antes de vermos qual a resposta de Filodemo à questão, reparemos no que podemos apreender através do modo como é formulada a questão. O filósofo refere-se àqueles “que são ilustres pelos recursos e reputação”, oik kai; tai~ periousiai~ kai; tai~ doxai~ lamproi~ ou seja, os que possuem grande riqueza e os que obtiveram reconhecimento público. A palavra que Filodemo usa para referir o reconhecimento público não é inocente, pois não é por acaso que não é aqui referida a timh~ é preferida a designação doxa. Um dos grandes inimigos do epicurismo é justamente a doxa, com o significado de opinião predominante da multidão, tal como notámos na nossa análise da *Sentença Vaticana* 29³¹⁸.

Olhemos então agora para a solução proposta por Filodemo para explicar as dificuldades que os poderosos tinham com a crítica franca. Em primeiro lugar, estas pessoas acreditam que conseguiram a sua posição na hierarquia social porque têm mais sorte e são mais inteligentes do que o comum. Ora, esta sorte e inteligência só lhes parece trazer problemas, pois, por terem conseguido obter posses extraordinárias ou reputação e autoridade política, têm agora que lidar com a profunda inveja que consideram que os outros nutrem por eles. É justamente este sentido de superioridade que impede estes homens “ilustres” de aceitarem facilmente a parrésia, tal como Filodemo mostra no seguinte excerto³¹⁹:

e%xelegconta~ »o%ujc hblew~
prosdecontai, »o%ti% dia; fqor
non poll ou~ epit»i%man eau-
toi~ nomizousi, »k%ai; suneiqis-
menoi e»i%si pw~ »u%po; pantwn

³¹⁸ Cf. páginas 93-94.

³¹⁹ Col. XXIIIa.

pro;~ carin omileisqai: d»i%oper
 aijtou;~ kinei kai; to; paralagon

...{os ilustres} não aceitam bem aqueles que os que refutam, [porque] acreditam que muitas pessoas os censuram por inveja, e estão acostumados de modo a serem tratados com gratidão por todos. Assim, o inesperado também os perturba...

Notamos na coluna citada que, além da inveja, que semeia a desconfiança nos poderosos, se levanta também a questão de estes não estarem acostumados à crítica franca, isto porque antes estão habituados ao discurso, muito mais melífluo, dos adutores, que apenas pretendem favores e benefícios próprios. Assim sendo, é natural que estas pessoas “ilustres”, que obtiveram grande poder económico ou social, tenham grande dificuldade em aceitar a parrésia, um discurso por vezes acre e menos fácil de aceitar.

Além de tudo isto, os poderosos cometem um grave erro ao assumir “que vêem melhor os seus próprios erros”, negando um dos passos mais importantes do epicurismo, que consiste na capacidade de a pessoa ser salva por outros³²⁰ e, sobretudo, de aceitar os conselhos de Epicuro e do professor que o tenta encaminhar na direcção correcta. Para agravar a situação, o homem ilustre encara o parresiasta como mais um mero oportunista, tomando a crítica franca como uma desonra ou como insolência, tal como verificamos na coluna seguinte³²¹:

aporrhsein, o) f»o%boumenoiv
 tine~ upoferousi parrhsi
 na. kai; dia; thn epifaneian
 de; tou»t%ou kai; ta~ amartia~
 aprato%u~ autwn genom»ev
 na~ bl »ep%ein upolambanou-
 si mallon kai; filodoxein
 tou;~ ajn»u%postolw~ omiloun-
 ta~ uponoousin, i»a kalwn-
 tai parrhsia»tai, kai; pa»r %u
 b%rin hgo»u%nta%i% to; toiouto
 kai; ajtim»i»an eautwn. (...)

³²⁰ O tópico da salvação do outro e pelo outro já aqui foi discutido em páginas 133-134.

³²¹ Col. XXIIIb.

...ficarão sem recursos, e alguns, temendo isto, submetem-se à parrésia. E por causa da revelação disto, eles assumem que vêem melhor os seus próprios erros, que se tinham tornado [imperceptíveis?], e eles suspeitam que aqueles que conversam com eles sem receios ambicionam boa reputação para que possam ser chamados de parresiastas, e eles acreditam que isto leva à insolência e à sua própria desonra. (...)

Além dos poderosos em geral, Filodemo, prosseguindo na mesma coluna, refere-se especificamente aos monarcas³²²:

(...) oilde;
basile»i~ dia; to¼ kaqol ou duna-
sqai p»rô;~¼ to»u¼~ »e¼ijrhmeno»u~
oujc hdeu~ treyontai¼

(...)
Os reis, [porque] são absolutamente poderosos, [não alterarão com prazer o seu pensamento] relativamente àqueles que foram referidos...

Pertencendo ao grupo dos poderosos, os monarcas terão naturalmente grandes dificuldades em aceitar a parrésia, sobretudo porque o seu estatuto de poder absoluto, não lhes dá espaço a recuarem nas suas decisões, sem que pareça que estão a ser alvo de insubordinação. Esta situação muito delicada é exposta por Filodemo no início da coluna seguinte³²³:

k¼ai; thn epi-
ti¼mhsin a¼n¼upotaxi¼n h¼-
g¼ountai. qe¼l¼ous»i d¼e; kai; no¼-
mizousi sunferein a¼rcein
pantwn k¼a¼i; pa¼n¼ta »d¼ j¼ au¼-
toi~ e¼p»ereide¼sq¼ai¼ kai;
upotetacqai. (...)

³²² Col. XXIIIb.

³²³ Cf. Col. XXIVa.

...e eles {os reis} consideram a censura como insubordinação. Eles desejam e acreditam que é proveitoso governar tudo e que tudo deve [depende] e ser subordinado a eles. (...)

A questão da parrésia relativa aos reis leva-nos a reflectir sobre o que já aqui foi referido sobre a organização e o controlo efectivo que os monarcas helenísticos exerciam sobre as cidades, sustentado numa rede de amigos e pessoas de confiança que jogavam um papel fundamental no jogo de poder³²⁴. Como já notámos anteriormente, a parrésia sofre, ao longo do tempo, alterações relacionadas com as modificações políticas, pois o ambiente político em que surge a parrésia, a democracia ateniense do séc. V, desaparece e dá lugar ao mundo helenístico, onde o verdadeiro poder político está nas mãos já não do dhimo~, mas sim das grandes famílias de monarcas e pessoas da sua confiança.

Perante esta antinomia entre parrésia e monarquia, é legítimo colocarmos a seguinte questão: como vai a parrésia, tantas vezes oposta à monarquia³²⁵, adaptar-se e manter-se no seio das monarquias helenísticas? De facto, a parrésia irá ultrapassar este grande desafio, mas com alguns custos, pois terá de se afastar da esfera pública e política sem sair de cena, ou seja, colocar-se na periferia do poder político, embora reforçando o seu tom privado e íntimo, sobretudo na parrésia moral e filosófica. Assim, a parrésia torna-se também útil aos monarcas, pois, na sua forma de propriedade moral, irá permitir a distinção entre o amigo e o adulator, tal como está patente no texto de Plutarco, *Quomodo adulator ab amico internoscatur*, dedicado a C. Iulius Antiochus Philopappus, rei de Comagene.

Regressemos a Filodemo e ao modo como é abordada a relação dos monarcas com a parrésia. Devemos aqui fazer uma inferência relevante relativamente ao facto de o filósofo epicurista inserir no seu texto os monarcas, uma vez que ao referir as dificuldades dos monarcas em aceitarem a parrésia, está, ao mesmo tempo, a admiti-los na escola epicurista. Além disso, o sábio epicurista deve saber proteger-se da ignorância dos poderosos, e por isso o conselho de Filodemo serve também de aviso, pois a reacção de um monarca ou de alguém poderoso perante a insubordinação pode ser desfavorável ao sábio. Se os poderosos eram admitidos na escola, então, o filósofo deveria saber como lidar com este tipo de pessoas, de modo a não se prejudicar e a poder ajudá-los a ultrapassar as várias dificuldades específicas ao seu caso.

Além de mulheres e de poderosos, um terceiro tipo de pessoas merece, da parte de Filodemo, destaque especial. Os idosos têm também, segundo o filósofo, grandes

³²⁴ Cf. página 12.

³²⁵ Cf. páginas 66; 75.

dificuldades em aceitar a parrésia. Tal como nos casos anteriores, o filósofo tenta explicar as causas que levam à má relação com a parrésia. Nesse sentido, depois da questão inicial, Filodemo propõe dois motivos essenciais na parte seguinte da coluna XXIV:

(...) dia; ti mal -
 I on oil presbuteroi dusce-
 rainousin é o ti sunetwter
 rou~ oipnt»a% i dia; ton crono»n
 e autou;~ kai; nomizousin ajp»o;
 katafronhsew~ th~ ajse-
 neia~ epi; thn parrhsian ti-
 n»a%~ e fcesqai kai; megal hn
 u brin%.

(...)

Porque é que os mais velhos sentem maior irritação {com a parrésia}? Porque pensam que são mais inteligentes devido ao tempo {de vida} e acreditam que alguns realizam parrésia e grande [insolência] por desprezo da sua fraqueza.

O filósofo refere um determinado sentido de superioridade dos mais velhos, pelo facto de terem mais conhecimentos por terem vivido mais tempo. Ora, tal argumento é coincidente com a opinião comum no mundo greco-romano, se tivermos em conta o facto de a capacidade mental estar intimamente ligada à idade, como é indicado pelo facto de haver requisitos mínimos de idade para cargos administrativos e executivos, tanto na Grécia como em Roma. As pessoas idosas eram respeitadas, sendo o exemplo mais paradigmático, o episódio de Fénix na *Iliada*, personagem respeitada pela sua idade e experiência. Além deste exemplo, também devemos referir uma inscrição de finais do séc. IV, encontrada em Delfos, onde está registada uma lei onde se verifica que se alguém não apoiar os seus progenitores, será perseguido pela justiça e poderá ter pena de prisão (cf. PARKIN, 2003: 209-210).

Não podemos, todavia, deixar de referir que, subjacente a este respeito e reverência pelos mais velhos, subsistia uma tensão inter-geracional que se revela na mitologia, por exemplo, no caso dos filhos de Úrano, de Crono e do próprio Zeus³²⁶. Por mais respeitada

³²⁶ Sobre o conflito geracional na Grécia e em Roma ver BERTMAN, 1976: 15-54; sobre os mais velhos em Roma ver PARKIN, 2003.

que fosse a velhice, a verdade é que não seria uma ambição, pelo contrário, a cultura grega, que privilegiava a força e a capacidade física como qualidades do homem, não poderia encarar a fragilidade, que chega com o avançar da idade, de ânimo leve.

Regressando a Filodemo e à coluna acima citada, notamos também como os mais velhos têm consciência e, sobretudo, receiam que a sua fraqueza, ἀσθενεία, seja alvo de desprezo. Esta abordagem da questão reflecte intimamente a ética epicurista, onde o homem é visto como estando perdido numa floresta de receios infundados, sendo que para os mais velhos, isto se revela no já referido falso sentido de superioridade e no receio de desprezo pela sua fraqueza.

Vejamos agora uma outra coluna onde é referida a relação dos mais idosos com a parrésia³²⁷:

ἀμαρτάνουσιν, καὶ παραμαρ-
 τάνουσιν πα-
 ρα τοὺς πολλοὺς παρadoxon
 ἡγούνται τοὺς πολλοὺς ἐν-
 τιμῇ καὶ καταξιού-
 μενον τῶν πολλῶν τοὺς γῆρας-
 κρινόντες ἐν αὐτοῖς ἡγούνται
 μή τι τῶν ἀποστερηθέντων
 φανερόν ἀνακρίνει. καὶ τοὺς
 ἡλικιωτέρας παίδας οἰστρονέει
 ποῦν αὐτοὺς νουθετεῖ,
 φεβούμενοι μή τοὺς ἡλικιωτέρας

...eles erram, e como são admirados e honrados pela maior parte das pessoas, eles consideram paradoxal terem sido censurados por algumas pessoas, e observam que a velhice é considerada merecedora de algumas coisas, e preocupam-se em não serem privados destas ao serem descobertos como indignos delas. E o {provérbio} “A velhice é uma segunda infância” insinua-se e irrita-os, e eles temendo que o seu carácter...

Na coluna acima notamos que os idosos, tal como as mulheres, consideram que a sua condição lhes permite um tratamento especial, o que, segundo Filodemo, parece não

³²⁷ Col. XXIVb.

ser favorável ao tratamento parresiástico. A censura, neste caso, a crítica franca, não é bem tolerada por quem está habituado a ser admirado e honrado. Os idosos surgem como detentores de um estatuto especial que, como é natural, não pretendem abandonar, mesmo quando a crítica franca desmascara os seus erros e lhe demonstra que esse estatuto não possui, afinal, bases tão sólidas como eles supunham.

Daqui podemos inferir que uma das principais causas da má aceitação da parrésia provém em grande parte da sociedade; tal inferência coincide, mais uma vez, com a posição epicurista de revisão dos costumes morais e da cultura dominante. Para os epicuristas, é a própria sociedade que, ao conceder um estatuto especial aos idosos e também às mulheres, leva estes grupos sociais a terem uma ideia errada de si próprios. Neste âmbito de oposição à opinião comum e prevalecente, Filodemo cita um provérbio que surge num dos fragmentos de Filémon, o último grande poeta da Comédia Nova: ®di~ paide~ oil geronte~®, “A velhice é uma segunda infância”. Este provérbio indica o pensamento comum sobre a velhice onde os idosos são comparados com as crianças, muito atreitos à irritação a qual degenera em medo infundamentado (foboumenou~). Ora, como sabemos, o medo é o maior inimigo da filosofia epicurista.

Conclusão

O estudo que aqui se conclui foi focando vários assuntos que se prendem com a questão fundamental que aqui tentamos responder: o que é a parrhsia para Filodemo? Esta pergunta levantou várias outras questões pertinentes que foram abordadas ao longo do estudo e que, em conjunto com a questão central, devem ainda ser objecto de uma última reflexão.

A parrésia de Filodemo herdou uma herança semântica extremamente vasta, visto que a primeira noção de parrésia surge no século quinto, em Atenas, e, até chegar à Roma do séc. I a.C., percorreu um longo caminho que lhe permitiu adquirir múltiplas faces, embora mantendo um núcleo essencial. A presença dessa essência, perceptível na parrésia de Eurípides, de Platão, de Diógenes e também de Filodemo, ficou aqui bem patente.

Na procura de uma resposta para a questão primária sobre a parrésia de Filodemo, impôs-se a elaboração de uma contextualização política, educacional e filosófica, sobretudo porque a parrésia se expande por estas três áreas. As fronteiras entre estas áreas, actualmente consideradas bem visíveis, eram, no mundo antigo, muito ténues ou praticamente inexistentes.

Como notámos, o termo e a noção de parrésia nascem num contexto político específico, nomeadamente, na democracia ateniense do séc. V a.C., tendo sido justamente nesse local que a parrésia surge pela primeira vez, num momento em que o pensamento filosófico e político fervilhava devido às recentes ideias que a nova realidade política determinava. Neste momento fundador, a parrésia deve ser entendida sobretudo como aquilo que hoje em dia denominamos de “liberdade de expressão”. Tal como vimos quando analisámos a relação da parrésia com a retórica, neste momento inicial da longa história do conceito, a parrhsia era vista de maneira diferente consoante o ponto de vista de cada um, oscilando entre uma visão positiva, associada à “liberdade de expressão” como um direito, e uma visão negativa, onde o termo adquire o significado de “discurso licencioso”. A importância da parrésia para o sistema político ateniense é indubitável, mas, tal como notámos, desde a nascença que a parrésia, tal como a própria oratória, traz consigo uma suspeita nebulosa.

O teatro será o local privilegiado para a aplicação da parrésia, fazendo pleno uso desse direito os dramaturgos e os poetas cómicos, pois permitia-lhes exprimir as suas críticas. Como notámos, o uso da parrésia, além de permitir a referida “liberdade de expressão” aos poetas, era ele próprio uma questão abordada, quer na tragédia, quer na comédia, procurando entender-se os seus efeitos e limites mais extremos.

Mais tarde, mas ainda em plena democracia ateniense, a parrésia começa a surgir também no campo da filosofia, insinuando-se como um valor moral e fixando-se como uma das mais importantes atribuições da *filia*, como nos revela Isócrates³²⁸. Aristóteles continuará a associar directamente a parrésia à amizade, referindo-a como um componente essencial da *filia*³²⁹.

Serão os cínicos que farão da parrésia o seu autêntico cavalo de batalha. Já totalmente estabelecida no campo filosófico, a parrésia revela-se como uma possibilidade extraordinária para libertar estes filósofos das amarras da cultura dominante, retomando deste modo o sentido primordial da parrésia, dizer-tudo (*pa~ - rhma*).

Seja como for, em todas estas facetas da parrésia há uma essência que perdura e que lhe confere um tom distinto, pois a parrésia, seja na assembleia, no teatro, na privacidade familiar ou ainda entre amigos mantém sempre uma íntima ligação a determinados conceitos e valores, como a verdade, a liberdade e a franqueza. Olhando a história do conceito de *parrhsia* na sua globalidade, ficamos em posição de afirmar que estes três conceitos formam o seu núcleo.

Para Epicuro e seus seguidores, a *filia* constituirá um dos pilares estruturais que servirá de apoio a toda a estrutura do *modus vivendi* epicurista. Visto que estamos perante uma filosofia que prega sobretudo um modo de vida segundo determinados preceitos e doutrinas, o epicurista olha a *filia* de um modo muito peculiar, tão característico e extraordinário que, desde o séc. IV a.C. até aos nossos dias, ainda se discute a definição exacta da amizade epicurista. Seja como for, tenha ela um sentido mais ou menos utilitarista, a verdade é que a *filia* desempenha também um papel essencial no sistema educativo desta filosofia. O bem-estar emocional entre os membros da escola é dos pontos que Filodemo, no texto aqui estudado, refere como um dos mais importantes aspectos que asseguram o funcionamento da comunidade e do sistema educativo. A *parrhsia*, ou crítica franca, a melhor tradução para o termo neste contexto, serve sobretudo para a correcção de erros de carácter, contribuindo decisivamente para edificação moral do epicurista.

É legítimo questionar se a parrésia seria uma técnica ou um método. Sobre este aspecto, optámos por seguir a leitura mais recente, mas de facto parece-nos que esta é uma questão ainda em aberto e que poderá ser desenvolvida e respondida de um modo mais completo.

³²⁸ Cf. *A Nicocles*, 28. Excerto citado e comentado na página 86.

³²⁹ Cf. *Ética a Nicómaco*, 1165a1. Excerto citado e comentado nas páginas 85-86.

Um dos aspectos mais relevantes no texto de Filodemo aqui estudado é realmente a íntima relação entre parrésia e medicina. Esta relação não é uma ideia original de Filodemo, mas é, de facto, exaustivamente explorada pelo filósofo. Seguindo Epicuro, ao assumir que o principal objectivo do epicurismo é alcançar a eudaimonia, Filodemo admite que esse fim só pode ser alcançado através da remoção de todos os males que causam sofrimento à pessoa. Esses males, autênticas doenças do espírito, são diversos, desde paixões até algumas emoções, devendo ser todos removidos através de uma cura específica. Nesta situação, a parrésia surge como um método que participa na cura do espírito, indicada para determinadas doenças que o afectam. Filodemo, mais uma vez, seguindo os passos do mestre, considera o filósofo como um médico da alma que procura, usando a parrésia, curar os seus pacientes, eliminando os males que os afligem.

Para entendermos a parrésia de Filodemo, devemos colocar a seguinte questão: como funciona a parrésia epicurista, ou de que modo cumpre a sua função curativa? A parrésia actua sobretudo ao nível do espírito, através de uma crítica franca que penetra na mente da pessoa afligida por um mal, de modo a que essa pessoa combata por ela própria esse mal. Filodemo, explicando o método parresiástico, usa insistentemente a metáfora e a comparação com a medicina, pois na óptica epicurista a crítica franca funciona como uma operação cirúrgica que efectua a purga das paixões, vícios e emoções que afligem o doente, ou seja, como um remédio medicinal com uma função purgativa.

Ainda relativamente à relação entre parrésia e medicina, notámos também que Filodemo, usando a metáfora médica para explicar como se aplica a parrésia, demonstra uma preocupação fundamental com os vários aspectos do tratamento parresiástico, quer da parte de quem administra a parrésia, quer da parte de quem sofre o tratamento. Relativamente ao médico-professor, Filodemo sublinha a importância dos verdadeiros motivos que o movem na aplicação da parrésia, pois a *diagnosi* do professor deve ser benigna e revelar um bem-estar emocional na relação com o aluno-paciente. Em última análise, o que realmente move o professor-médico a aplicar a parrésia é a sua filantropia e a sua amizade pelo aluno-paciente, pois, como vimos, a amizade é um factor que não pode de modo nenhum ser excluído das motivações do professor epicurista. Da parte do aluno, a sua participação neste processo não se deve restringir a um mero papel passivo, pelo contrário, o aluno-paciente deve ser o primeiro a aperceber-se do seu erro e a participá-lo ao professor; além disso, deve manter em todas as ocasiões uma atitude positiva em relação ao próprio tratamento, pois uma das principais falhas do tratamento parresiástico surge devido à má *diagnosi* do aluno relativamente ao tratamento ou ao professor. Para tal, o aluno-paciente deve saber suportar a crítica e sentir-se grato pela aplicação da parrésia. Esta

relação entre aluno-paciente e médico-professor coloca uma questão relevante que consiste na assimetria da relação entre ambos. Para resolver os possíveis problemas levantados por esta assimetria relacional, o aluno epicurista deve confiar totalmente no seu mestre e acreditar que o professor aplica a parrésia apenas com o intuito de o ajudar. O professor, por seu lado, não pode defraudar as expectativas do aluno nas suas boas intenções, pois se tal acontecesse a parrésia não teria efeito, ou talvez tivesse efeitos nefastos. Além disso, o professor deve estar preparado para enfrentar algumas más reacções que possam advir de pessoas que estão a tolerar mal o tratamento parresiástico. A distância entre professor e aluno também é reduzida pelo facto de os próprios alunos poderem aplicar a parrésia nos seus colegas. E também o sábio pode e deve sofrer a crítica franca quando erra, pois, como notámos, Filodemo admite que o sábio também se pode enganar pelo facto de também estar preso às regras que regem a realidade.

De facto, a analogia entre a medicina e a parrésia aproxima a edificação moral da prática da medicina, visto que ambos são métodos conjecturais, ou estocásticos, sem regras gerais para todas as instâncias, pois o professor, tal como o médico, deve estar pronto para qualquer eventualidade e circunstância e saber distinguir o melhor rumo a seguir segundo as circunstâncias que se lhe apresentam para conseguir afastar os males daquele que os sofre.

Na sua descrição pormenorizada do tratamento parresiástico, Filodemo toca um ponto muito relevante para o esclarecimento de uma das questões mais controversas do epicurismo. O afastamento do epicurista da vida política e social era um ponto assente no estudo das filosofias helenísticas. Como notámos anteriormente, tal posição começa actualmente a modificar-se, revelando o facto de Filodemo incluir os ricos e poderosos na sua descrição do método parresiástico que os epicuristas se preocupavam também em dar a sua crítica franca aos poderosos. Devemos juntar a esta reflexão os casos já referidos de Filónides de Laodiceia e de Colotes que agem de modo a influenciar directamente os reis helenísticos. Deste modo, o *Peri parrhsia* vem confirmar que a esfera de influência dos epicuristas era realmente mais vasta do que normalmente era considerado. Aliás, a própria vida de Filodemo reflecte que os filósofos epicuristas não teriam grande pudor em se aproximar dos poderosos, não apenas para lhes granjear favores, mas também para os converterem e os influenciarem directamente, usando para tal efeito, entre outros meios, a crítica franca.

Não podemos deixar de referir ainda Filodemo uma outra conclusão que retirámos do nosso estudo. O filósofo de Gádara parece surgir de certo modo como um epicurista inovador, que tenta renovar as teorias e dogmas de Epicuro. Esta tendência renovadora de

Filodemo já foi notada em outras obras, nomeadamente, nas suas obras sobre retórica e poesia, temas inicialmente afastados das preocupações epicuristas. Na obra aqui estudada, Filodemo parece apresentar uma noção de amizade que entra em dissonância com a visão mais utilitária de Epicuro, pois parece aceitar a teoria da revelação, aceitando a amizade como uma mais valia por si própria. Devemos ainda assim lembrar que o filósofo de Gádara não pretendia de modo nenhum fazer uma revisão das doutrinas de Epicuro, antes parece preferir, tal como fazia outros grupos de epicuristas na época, afirmar-se pela sua própria interpretação do pensamento do mestre.

Parece-nos que o estudo da parrésia de Filodemo contribui para o entendimento de algo muito semelhante aquilo que hoje em dia denominamos “psicologia da educação”, e que os antigos seguramente olhavam de outro modo. Tal como Martha Nussbaum afirmou a propósito de Epicuro, também nós notámos em Filodemo uma preocupação extrema com uma prática confessional que se aproxima de forma surpreendente à psicoterapia moderna, aplicada num contexto educacional e suportada pelos fortes laços da *filia epicurista*.

BIBLIOGRAFIA

A - Edições e traduções de textos gregos e latinos

- BASORE, John W. (ed.) (1963), *Seneca. Moral Essays vol. I*, Cambridge, Harvard University Press.
- BURNET, John (ed.) (1903), *Plato. Platonis Opera*, Oxford, Oxford University Press
- CAIZZI, F. (ed.) (1966), *Antisthenis Fragmenta*, Milano, Instituto Editoriale Cisalpino.
- CHANDLER, Live (2006), *Philodemus. On rhetoric : books 1 and 2 : translation and exegetical essays*, Nova Iorque, Routledge.
- FERREIRA, José Ribeiro (s.d), *Eurípides – Suplicantes*, Coimbra, FESTEIA.
- FORTE, J. (1994), *Epicuro. Carta sobre a Felicidade*, Lisboa, Relógio D'Água.
- GULICK, C. (ed.) (1963), *Athenaeus. Deipnosophists*, vol. 5, Cambridge, Harvard University Press.
- HICKS, R. D., *Aristotle. De Anima*, Hicks Press, 2007.
- INDELLI, G. (1988), *Filodemo, L'Ira: La scuola di Epicuro 5*, Nápoles, Bibliopolis.
- INDELLI, G./ TSOUNA, V. / MCKIRAHANA (eds.) (1995), *Philodemus. On choices and avoidances edited with translation and commentary*, Nápoles, Bibliopolis.
- JANKO, Richard (ed.) (2003), *Philodemus. On poems : book 1 edited with introduction, translation and commentary*, Oxford, Oxford University Press.
- KONSTAN, David / CLAY, Diskin / GLAD, Clarence E. / THOM, Johan C. / Ware, James (eds.) (1998), *Philodemus. On Frank Criticism*, Atlanta, Society of Biblical Literature.
- LOURENÇO, Frederico (1994), *Eurípides. Íon*, Lisboa, Edições Colibri.
- LOURENÇO, Frederico (1996), *Eurípides. Hipólito*, Lisboa, Edições Colibri.
- LOURENÇO, Frederico (2003) *Homero. Odisseia*, Lisboa, Cotovia.
- LOURENÇO, Frederico (2005), *Homero. Ilíada*, Lisboa, Cotovia.
- MILITELLO, Cesira (ed.) (1997), *Filodemo. Memorie epicuree (PHerc. 1418 e 310):edizione, traduzione e commento*, Nápoles, Bibliopolis.
- MURRAY, A. T. / WYATT, W. F. (eds.) (1999), *Homer. Iliad*, Cambridge, Harvard University Press, 2 vols.
- MURRAY, Gilbert (ed.) (1913), *Euripides. Euripidis Fabulae*, vol. II, Oxford, Clarendon Press.
- MURRAY, Gilbert (ed.) (1913), *Euripides. Euripidis Fabulae*, vol. III, Oxford, Clarendon Press
- NISBET, R. G. M. (ed.) (1961), *M. Tulli Ciceronis in L. Calpurnium Pisonem Oratio*, Oxford, Clarendon Press.
- NORLIN, George (ed.) (1980), *Isocrates with an English Translation in three volumes*, Cambridge, Harvard University Press.
- O'CONNOR, Eugene (ed.) (1993), *Epicurus. The Essential Epicurus*, New York, Prometheus Books.
- OLIVEIRA, F. A. (1982) *Eurípides. Orestes*, Instituto Nacional de Investigação Científica, Coimbra.
- OLIVIERI, Alexander (ed.) (1914), *Philodemi. Peri parrhsia~ libellus*, Leipzig, Teubner.
- PINHEIRO, A. (1999), *Platão – Protágoras*, Lisboa, Relógio D'Água.
- PRIETO, M. H. (1989), *Política e Ética – Textos de Sócrates*, Lisboa, Editorial Presença.
- PULQUÉRIO, Manuel de Oliveira (1992), *Platão – Górgias*, Lisboa, Edições 70.
- PULQUÉRIO, Manuel de Oliveira (2002), *Platão. Apologia de Sócrates*, 2ª ed., Lisboa, Edições 70.
- ROCHA PEREIRA, M. H. (1972), *Platão – A República*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.
- ROCHA PEREIRA, M. H., (1998) *Hélide – Antologia da Cultura Grega*, 7ª ed., Coimbra, Instituto de Estudos Clássicos.
- ROCHA PEREIRA, Maria Helena da (1998), *Eurípides. As Bacantes*, Lisboa, Edições 70.
- ROUSE, W. H. D. / SMITH, M. F. (1982) *Lucretius. On the Nature of Things*, 2ª ed, Cambridge, Harvard University Press.
- SILVA, Maria de Fátima Sousa e (1978), *Aristófanes. As Mulheres que celebram as Tesmofórias*, Coimbra, Instituto Nacional de Investigação Científica.
- SILVA, M. F. / ABRANCHES, C. (1997), *Heródoto. Histórias vol. 3*, Lisboa, Edições 70.

USENER, H. (ed.) (1966), *Epicurus. Epicurea*, Estugarda, Teubner.
 VON DER MUEHLL, P. (1982), *Epicuri. Epistulae Tres et Ratae Sententiae*, Estugarda, Teubner.
 WHITTOCK, N. (1835-1843), *editio princeps. Herculaneisium voluminum quae supersunt*, vol. 5, partes 1 e 2, Oxonii, Typographeii Clarendoniani.

B - Estudos

ALGRA, Keimpe (2003) "The Mechanism of Social Appropriation and its Role in Hellenistic Ethics" *Oxford Studies in Ancient Philosophy Volume XXV*, Oxford, Oxford University Press.
 ALGRA, Keimpe (ed.) (2005), *Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge University Press.
 ALLEN / DE LACY (1939), "The Patrons of Philodemus" *Classical Philology*, No. 34, pp. 59-65.
 ANDRÉ, J. M. (1966), *L'«otium» dans la vie morale et intellectuelle romaine*, Paris.
 ANGELI-COLAIZZO (1979), "I frammenti di Zenone Sidónio", *CErc*, Nápoles, No. 9, pp. 47-133.
 ANNAS, J. (1993), *The Morality of Happiness*, Oxford, Oxford University Press.
 ARGOUD, Gilbert (ed.) (1994), *Science et vie intellectuelle a Alexandrie : Ier-IIIème siècle après J.-C.*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne.
 ASMIS, E. (1990), "Philodemus' Epicureanism" in *ANRW* 2.36.4, pp. 2369-2374.
 ASMIS, E. (2001), "Basic Education in Epicureanism" in TOO, Y. L. (ed.) *Education in Greek and Roman Antiquity*, Leiden, Brill, pp. 209-239.
 ASMIS, E. (2006), "Epicurean Poetics" in LAIRD, A. (ed.), *Oxford Readings in Ancient Literary Criticism*, Oxford, Oxford University Press, pp. 238-266.
 BAILEY, C. (1928), *The Greek Atomists and Epicurus*, Oxford, Oxford University Press.
 BALAUDÉ, Jean François (1994), *Épicure. Lettres, Maximes, Sentences*, Paris, Librairie Générale Française.
 BARNES, Jonathan (1986), "Hellenistic Philosophy and Science", in BOARDMAN, J. / GRIFFIN, J. / MURRAY, O. (eds.), *Oxford History of Greece and the Hellenistic World*, Oxford, Oxford University Press, pp. 421-446.
 BARRA, G. (1973), "Filodemo di Gadara e le lettere latine", *Vichiana*, No. 2, pp. 247-260.
 BERTMAN, S. (1976), *The Conflict of Generations in Ancient Greece and Rome*, 3ª ed., Amsterdão, John Benjamins Publishing Company.
 BEVAN, E. (1913), *Stoics and Sceptics*, Oxford, Clarendon Press.
 BOARDMAN, J. / GRIFFIN, J. / MURRAY, O. (eds.) (1988), *The Oxford History of Greece and the Hellenistic World*, Oxford, Oxford University Press.
 BOEDEKER, D. / RAAFLAUB K. (eds.) (1998), *Democracy, Empire and the arts in Fifth Century Athens*, Cambridge, Harvard University Press.
 BOLLACK, Jean. (1975), *La pensée du plaisir*, Paris, Les Éditions de Minuit.
 BOLLACK, Jean. / LAKS, A. (eds.) (1976), *Cahiers de philology 1, Études sur l'épicurisme antique*, Presses universitaires de Lille.
 BOLLACK, Jean (1971), *La lettre d'Épicure*, [Paris], Les Éditions de Minuit.
 BOYANCÉ, Pierre (1960), "L'Epicurisme dans la société et la littérature romaines" in *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, vol. 4, pp. 499-516.
 BOYANCÉ, Pierre (1963), *Lucrece et l'épicurisme*, Paris, Presses Universitaires de France.
 BRENNAN, C. (2001), *Praetorship in the Roman Republic*, vol. 2, Oxford, Oxford University Press.
 BROWN, E. (2002), "Epicurus on the Value of Friendship (*Sententia Vaticana* 23)" *Classical Philology*, No. 97, pp. 68-80.
 BRUN, Jean (1959), *Que sais-je ? – L'Épicurisme*, Paris, Presses Universitaires de France.

- BRUNSCHWIG, J. / NUSSBAUM, M., (eds.) (1993). *Passions & Perception: Proceedings of the 5th Symposium Hellenisticum*, Cambridge, Cambridge University Press.
- BURIAN, P. (1997), "Myth into *muthos*: the shaping of tragic plot" in EASTERLING (ed.), *Cambridge Companion to Greek Tragedy*, Cambridge, Cambridge University Press.
- BURNYEAT, Malcom Schofield / BARNES, Jonathan Barnes (eds.) [1989], *Doubt and dogmatism: studies in Hellenistic epistemology*, Oxford, Clarendon Press.
- CANCIK / SCHNEIDER (eds.) (2007), *Brill's New Pauly – Antiquity*, Vol. 11 (Phi-Prok), Leiden – Boston, Brill.
- CAPASSO, M. (1991), *Manuale di Papirologia ercolanesi*, Lecce.
- CARRATELLI, G. P. (1983), *Suzètèsis, Studi sull'epicureismo greco e romano offerti a Marcello Gigante*, Nápoles, Macchiaroli.
- CARTER, D. M. (2004), "Citizen Attribute, Negative Right: A Conceptual difference between ancient and Modern Ideas of Freedom of Speech", in SLUITER / ROSEN (eds.), *Free Speech in Classical Antiquity*, Leiden, Brill.
- CASTNER, C. J. (1988), *Prosopography of Roman Epicureans*, Frankfurt, Peter Lang.
- CAVALLO, G. (1983), *Libri, scritture, scribi a Ercolano*, Nápoles, Macchiaroli.
- CHROUST, Anton Hermann (1973), *Aristotle: New Light on His Life and on Some of His Lost Works*, 2 vols., Londres, Routledge & Kegan Paul.
- CLARKE, M. (2004), "Manhood and Heroism" in FOWLER, R. (ed.), *The Cambridge Companion to Homer*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 74-90.
- COLAICO, James A. (2001), *Socrates against Athens – philosophy on Trial*, New York, Routledge.
- CRESSON, André (1940), *Épicure: sa vie, son oeuvre avec une exposé de sa philosophie; extraits de Lucrèce par E. Dhurout*, Paris, Presses Universitaires de France.
- CROISET, A. (1909), *Les Démocraties antiques*, Paris, Flammarion.
- D'ARMS, J. H. (2003), *Romans on the Bay of Naples and Other Essays on Roman Campania*, Bari, Edipuglia.
- DAVIES, J.K. (1984), "Cultural, Social and Economic Features of the Hellenistic World" in CAH, vol. 7.1, Cambridge, Cambridge University Press.
- DE LACY, P. H. (1948), "Lucretius and the history of Epicureanism", *Transactions of the Americal Philological Association*, No. 79, pp. 12-35.
- DE LACY, P.H. / DE LACY E.A. (1978), *Philodemus: On methods of Inference*, 2^a ed., Nápoles, Bibliopolis.
- DE WITT, Norman (1935), "Parrhesiastic Poems of Horace", *Classical Philology*, vol. 30, pp. 312-319.
- DE WITT, Norman (1936a), "Epicurean Contubernium", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, vol. 67, pp. 53-63.
- DE WITT, Norman (1936b), "Organization and Procedure in Epicurean Groups" in *Classical Philology*, vol. 31, pp. 205-211.
- DE WITT, Norman (1954), *Epicurus and His philosophy*, University of Minnesota Press.
- DELATTRE, D. (2006), *La Villa des Papyrus et les rouleaux d'Herculanum - La Bibliothèque de Philodème*, Liege, Edition de l'Université de Liège.
- DELLA VALLE, G. (1936), "Filodemo di Gadara e la Villa ercolanese dei Papiri" in *Atti del IV Congresso Internazionale di Papirologia*, Milão, pp. 313-319.
- DODDS, E. R. (1959), *Plato Gorgias - A Revised Text with Introduction and commentary*, Oxford, Oxford University Press.
- DODDS, E. R. (1962), *The Greeks and the irrational*, Berkley, University of California Press.
- DORANDI, T. (1995), "La "Villa Dei Papiri" a Ercolano e la sua Biblioteca" in *Classical Philology*, vol. 90, No. 2, pp. 168-182.
- DROYSEN, J. G. (1836), *Geschichte des Hellenismus*, Hamburgo, 3 vols.
- DUMONT, Jean-Paul (1962), *Que sais-je? - La Philosophie Antique*, Paris, Presses Universitaires de France.

- FARRINGTON, Benjamin (1967), *The Faith of Epicurus*, London, Weidenfeld and Nicolson.
- FARRINGTON, Benjamin (1980), *Ciencia y Política en el Mundo Antiguo*, 2ª ed., Madrid, Ayuso.
- FERGUSON, J. (1990), "Epicureanism under the Roman Empire" *ANRW*, 2.36.4, pp. 2257-2327.
- FERREIRA, José Ribeiro (2004), *A Grécia Antiga – Sociedade e Política*, Lisboa, Edições 70.
- FESTUGIÈRE, J.-A. (1968), *Épicure et ses dieux*, Paris, Presses Universitaires de France.
- FIALHO, Maria do Céu (2004), "Os Persas de Ésquilo na Atenas do seu tempo" *Mathesis*, 13, pp. 209-225.
- FINLEY, M. I. (1983), *Politics in the Ancient World*, Cambridge, Cambridge University Press.
- FINLEY, M. I. (2002), *The Ancient Greeks*, (traduzido e revisto por José Ribeiro Ferreira), Lisboa, Edições 70.
- FITZGERALD, J. T. (ed.) (1995), *Friendship, Flattery, and Frankness of Speech*, Leiden, Brill.
- FITZGERALD, J. T. / OBBINK, D. / HOLLAND G. (eds.) (2004), "Gadara: Philodemus' native city" in *Philodemus and the New Testament World*, Leiden, Brill, pp. 343-397.
- FORD, A. (2001), "Sophists without rhetoric: The arts of speech in fifth-century Athens" in Too, Y. L. (ed.), *Education in Greek and Roman Antiquity*, Leiden, Brill.
- FOUCAULT, Michel, (1984), *Histoire de la Sexualité 3 – Le souci de soi*, Paris, Gallimard. (Trad. Portuguesa: Manuel Alberto, (1994) *História da Sexualidade*, Relógio D'Água Editores.)
- FOUCAULT, Michel (2001), *Fearless Speech*, Los Angeles, Semiotext.
- FOWLER, D. P. (1989), "Lucretius and Politics" in GRIFFIN, M. / BARNES, J. (eds.) *Philosophia Togata I – Essays on Philosophy and Roman Society*, Oxford, Oxford University Press..
- FOX, Robin L. (1988), "Hellenistic Culture and Literature" in *The Oxford History of Greece and the Hellenistic World*, Oxford, Oxford University Press, pp. 390-420.
- FRAISSE, J-C (1974), *Philia – Lanotion d'amitié dans la philosophie antique*, Paris, Librairie Philosophique.
- FRANCE, A. (1923), *Le jardin d'Épicure*, Paris, Calmann-Lévy.
- FREDE, D. / INWOOD, B. (eds.) (2001), *Language and learning: philosophy of language in the Hellenistic age: proceedings of the Ninth Symposium Hellenisticum*, Cambridge, Cambridge University Press.
- FRISCHER, B. (1982), *The Sculpted Word – Epicureanism and Philosophical Recruitment in Ancient Greece*, Berkley, University of California Press.
- GARGIULO, T. (1981), "P.Herc 222: Philodemo sull'adulazione" *CErc*, II, pp. 103.
- GARNSEY, Peter (2000), "Introduction: the Hellenistic and Roman periods" in *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press.
- GIGANTE, Marcello (1969) "Filodemo sulla libertà do parola", in *Ricerche Filodemee*, Napoli, Gaetano Macchiaroli Editore, pp. 41-61.
- GIGANTE, Marcello (1981), *Scetticismo e Epicureismo*, Naples, Bibliopolis.
- GIGANTE, Marcello (1983) *Ricerche Filodemee*, 2ª ed., Napoles, Gaetano Macchiaroli.
- GIGANTE, Marcello (1995), *Philodemus in Italy*, Ann Arbor The University of Michigan Press.
- GIGANTE, Marcello (1998a), *Altre Ricerche Filodemee*, Napoli, Macchiaroli.
- GIGANTE, Marcello (1998b), *Filodemo nella storia della letteratura greca*, Nápoles, Accademia di Archeologia Lettere e Belle Arti.
- GIUFFRÉ, V. (1972), "L'agire 'sua causa, non civium': Osservazioni sulla volgarizzazione dell'epicureismo a Roma." in *Atti Accademia Pontaniana*, No. 21, pp. 161-204.
- GIUFFRIDA, P. (1940), *L'epicureismo nella letteratura latina*, vol. 1, Turin.
- GLAD, Clarence, E. (1996), "Frank Speech, Flattery, and Friendship in Philodemus" in FITZGERALD, J. T. (ed.), *Friendship, Flattery, and Frankness of Speech: Studies on Friendship in the New Testament World*, Leiden, Brill, pp. 21-59.
- GORDON, Pamela (2004), "Remembering the Garden: The trouble with Women in the school of Epicurus" in FITZGERALD, J. T. / OBBINK, D. / HOLLAND, G. S. (eds.), *Philodemus in the New Testament World*, Leiden, Brill.

- GOULET, R. (2000), *Dictionnaire des philosophes antiques D'Eccélos à Juvénal*, vol. III, Paris, CNRS éditions.
- GREEN, Peter (2008), *Alexander The Great and the Hellenistic Age*, Orion Publishing Group.
- GRIFFIN, Miriam / BARNES, J. (eds.) (1989), *Philosophia Togata I – Essays on Philosophy and Roman Society*, Oxford, Clarendon Press.
- GRIFFIN, Miriam (2001), "Piso, Cicero and Their Audience" in *Cicéron et Philodème – La polémique en philosophie*, AUVRAY-ASSAYAS, C. / DELATTRE, D. (eds.), Paris, Éditions Rue D'Ulm, pp. 85-99.
- GRIMAL, Pierre (1969), "Epicurisme Romain", in *Actes Du VIII Congrès Paris Budé VIII*, Budé, pp. 139-168.
- HADOT, Ilsetraut (1969), "Épicure et l'enseignement philosophique hellénistique et romain" in *Actes du VIII Congrès Budé*, pp. 347-354.
- HADOT, Ilsetraut (1984), *Arts Libéraux et Philosophie dans la Pensée Antique*, Paris, Études Augustiniennes.
- HADOT, Pierre (1995), *Qu'est-ce la philosophie antique?*, Paris, Gallimard.
- HAHM, David E. (2000), "Kings and constitutions: Hellenistic theories" in *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Cambridge, Cambridge university Press.
- HANSEN, Herman Mogens (1983), *The Athenian Ecclesia: A Collection of Articles, 1976-1983 v. 1*, Museum Tusculanum Press.
- HANSEN, Herman Mogens (1989), *The Athenian Ecclesia: Articles, 1983-89 with Addenda and Indices v. 2*, Museum Tusculanum Press.
- HANSEN, Herman Mogens (2006), *Polis – An Introduction to the Ancient Greek City-State*, Oxford, Oxford University Press.
- HARRIS, W. V. (1989), *Ancient literacy*, Cambridge, Harvard University Press.
- HARRISON, S. (2007), *The Cambridge companion to Horace*, Cambridge, Cambridge University Press.
- HENDERSON, J. (1998) "Attic Old Comedy, Frank Speech and Democracy" in BOEDEKER, R., *Democracy, Empire and the arts in Fifth Century Athens*, Harvard University Press, pp. 255-273.
- INWOOD, B. / GERSON, L. P. (1994), *The Epicurus Reader*, Indianapolis, Hackett Publishing Company.
- INWOOD, M. (1999), *A Heidegger dictionary*, Oxford, Blackwell Publishers.
- JOYAL, M. / MCDUGALL, I. / YARDLEY, J. C. (2008), *Greek and Roman Education – A Sourcebook*, Nova Iorque, Routledge
- KENNY, A. (2004), *A New History of Western Philosophy. Volume 1. Ancient Philosophy*, Oxford, Clarendon Press.
- KIRSOPP, A. (1944) "Parresia and the Satire of Horace" *Classical Philology*, No. 39, pp. 173-77.
- KONSTAN, D. (1997), *Friendship in the Classical World*, Cambridge, Cambridge University Press.
- LAVIELLE, Emile (1969), *Les Epicuriens*, Bordas.
- LEÃO, D. (2001) *Sólon – ética e política*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.
- LESKY, Albin (1995), *Geschichte Der Griechischen Literatur* (trad. Manuel Losa, *História da Literatura Grega*), Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.
- LÉVY, C. (2001), "Cicéron et l'épicurisme: la problématique de l'éloge paradoxal" in AUVRAY-ASSAYAS/DELATTRE (eds.), *Cicéron et Philodème – La polémique en philosophie*, Paris, Éditions Rue D'Ulm, pp. 77-84.
- LONG, A. A. (1985), "Pleasure and Social Utility—The Virtues of Being Epicurean" in FLASHAR, H. / GIGON, O. (eds.), *Aspects de la Philosophie Hellenistique*, Geneve, Fondation Hardt, pp. 283-324.
- LONG, A. A. (1986), *Hellenistic Philosophy, Stoics, Epicureans, Sceptics*, 2ª ed., Berkley, University of California Press.
- LONG, A. A. (2006), *From Epicurus to Epictetus: Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*, Oxford, Clarendon Press.

- LONG, A. A. / SEDLEY, D. (eds.) (1987), *The Hellenistic Philosophers – Translations of the principal sources, with philosophical commentary*, vol.1, Cambridge, Cambridge University Press.
- LUTHER, H. M. (1994), "The Anti-Individualistic Ideology of Hellenistic Culture", *Numen*, vol. 41, No. 2, pp. 117-140.
- MACHADO, J. P. (1977), *Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa*, 3ª ed., Lisboa, Livros Horizonte.
- MACLEOD, Roy (2004), *The Library of Alexandria*, Londres, I. B. Tauris.
- MARKOVITS, Elizabeth. (2008), *The Politics of Sincerity: Frank Speech and the Threat to Democratic Judgment*, Pennsylvania State University Press.
- MARROU, H.-I. (1948), *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, Paris, Éditions du Seuil, 1948.
- MARSHALL, B. A. (1975), "The Date of Delivery of Cicero's *In Pisonem*", *Classical Quarterly*, No. 25, pp. 88-93.
- MASLOWSKI, T. (1978), "Cicero, Philodemus, Lucretius", *Eos*, No. 66, pp. 215-26.
- MCINERNEY, Jeremy (2004), "Nereid, Colonies and the Origins of Isegoria" in SLUITER / ROSEN (eds.), *Free Speech in Classical Antiquity*, Leiden, Brill.
- MENDES, Margarida Vieira (1989), *A Oratória Barroca de Vieira*, Lisboa, Caminho.
- MILLS, S. (1997), *Theseus, Tragedy and the Athenian Empire*, Oxford, Oxford University Press.
- MITIS, P. (1988), *Epicurus' Ethical Theory: The Pleasures of Invulnerability*, Nova Iorque, Ithaca.
- MOMIGLIANO, A. (1960), *Secondo Contributo alla Storia degli Studi Classici*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura.
- MOMIGLIANO, A. (1973) "Freedom of Speech in Antiquity" in *Dictionary of the History of Ideas*, vol. 2, New York, Scribner, pp. 252-260.
- MONOSON, S. S. (2000) *Plato's Democratic Entanglements: Athenian Politics and the Practice of Philosophy*, Princeton, Princeton University Press.
- MURRAY, O. (1988), "Life and Society in Classical Greece" in *The Oxford History of Greece and the Hellenistic World*, Oxford, Oxford University Press, pp. 240-276.
- MURRAY, Oswyn (1965), "Philodemus on the Good King according to Homer" *The Journal of Roman Studies*, vol. 55, No. 1/2, pp. 161-182.
- NAGY, G. (1999), *The best of the Achaeans - Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- NAKATEGAVA (1989) "Isegoria and parrhesia", *JCS*, No. 37, pp. 1-11.
- NUSSBAUM, M. (1994), *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, New Jersey, Princeton.
- OBINK, D. (ed.) (1995), *Philodemus and poetry: poetic theory and practice in Lucretius, Philodemus, and Horace*, New York, Oxford University Press.
- OBER, J. (2001) "The Debate over Civic Education in Classical Athens" in Too, Y. L. (ed.), *Education in Greek and Roman Antiquity*, Leiden, Brill.
- PAOLUCCI, M. (1955), "Studi sull'epicureismo romano, I." *Rendiconti dell'Istituto Lombardo di Scienze e Lettere*, No. 88, pp. 483-511.
- PARATORE, E. (1960), "Epicureanism and Its Diffusion in the Latin world" *Quaderni della Rivista di Cultura classica e medievale*, vol. I, Roma.
- PARENTE, Isnardi (1966), *Techne. Momenti del pensiero Greco da Platone a Epicuro*, Florence.
- PARKIN, T. G. (2003), *Old Age in the Roman World*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press.
- PARSLOW, C. (1998), *Rediscovering Antiquity: Karl Weber and the Excavation of Herculaneum, Pompeii and Stabiae*, Cambridge, Cambridge University Press.
- PATTERSON, C. (2005), "Athenian citizenship Law" in GAGARIN / COHEN (eds.), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 267-289.
- PETERSON, E. / KOEPP, Wilhelm (1929), "Zur Bedeutungsgeschichte von parrhesia" in *Rheinhold-Seeberg-Festschrift*, vol. I, Leipzig, p. 289.
- PHILIPPSON, R. (1916), *Berliner Philologische Wochenschrift*, cols. 677-688.

- PHILIPPSON, R. (1938), "Philodemos" in *RE*, vol. XIX, cols. 2443-2482.
- POWELL, Anton (2001), *Athens and Sparta: Constructing Greek Political and Social History from 478 BC*, Nova Iorque, Routledge.
- PRICE, Simon (1988), "The History of the Hellenistic Period" in *The Oxford History of Greece and the Hellenistic World*, Oxford, Oxford university Press, pp. 371-372.
- PRIOR, W. J. (1991), *Virtue and Knowledge – An Introduction to Ancient Greek Ethics*, Nova Iorque, Routledge.
- RAAFLAUB, Kurt (2004a), "Aristocracy and Freedom of speech" in SLUITER / ROSEN (eds.), *Free Speech in Classical Antiquity*, Leiden, Brill, pp. 41-61.
- RAAFLAUB, Kurt (2004b), *The Discovery of Freedom in Ancient Greece*, Chicago, Chicago University Press.
- RADIN, Max (1927), "Freedom of Speech in Ancient Athens" in *The American Journal of Philosophy*, No. 48, pp. 215-220.
- RILEY, M. T. (1980), "The epicurean criticism of Socrates", *Phoenix*, No. 34, pp. 55-68.
- RIST, J.M. (1972), *Epicurus. An Introduction*, Cambridge, Cambridge University Press.
- ROCHA PEREIRA, M. H. (2002), *Estudos de História da Cultura Clássica, vol II – Cultura Romana*, 3ª ed., Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.
- RODIS-LEWIS, G. (1975), *Épicure et son école*, Paris, Gallimard.
- ROMILLY, J. (1988), *Grands Sophistes de l'Athènes de Périclès*, Paris, Editions de Fallois.
- ROSTAGNI, A. (1956), "Ancora sulla scuola di Sirone e sull'ambiente epicureo di Napoli", in *Scritti minori*, Turin, Bottega d'Erasmus, pp. 148-151.
- SAXONHOUSE, A. W. (2005), *Free Speech and Democracy in Ancient Athens*, Cambridge, Cambridge University Press.
- SBORDONE, E. (1961), "Cicerone e Filodemo", *Atti del I congress Internazionale di Studi Ciceroniani*, Roma, Centro di Studi Ciceroniani, pp. 187-192.
- SCARPAT, Giuseppe (2001), *Parrhesia greca, parrhesia cristiana*, 2ª ed., Brescia, Paideia.
- SCHENKEVELD, D. M. (1968), "Oi kritikoi in Philodemus", *Mnemosyne*, No. 21, pp. 176-215.
- SEDLEY, David (1976), "Epicurus and his Professional Rivals" in BOLLACK, J. / LAKS, A. (eds.), *Etudes sur l'Epicurisme antique*, Lille.
- SEDLEY, David (1989), "Philosophical Allegiance in the Greco-Roman World" in GRIFFIN, M. / BARNES, J., *Philosophia Togata I – Essays on Philosophy and Roman Society*, Oxford, Clarendon Press, pp. 97-119.
- SEDLEY, David, (ed.) (2003) *The Cambridge Companion to Greek and Roman Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- SERRA, J. P. (2006), *Pensar o Trágico – Categorias da Tragédia Grega*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.
- SHARPLES, R. W. (2006), "Philosophy for Life" in GLENN BUGH, (ed.) *The Cambridge Companion to the Hellenistic World*, Cambridge, Cambridge University Press.
- SIDER, David (1997), *The Epigrams of Philodemos – Introduction text and commentary*, Oxford, Oxford University Press.
- SIDER, David, (2005) *The Library of the Villa dei Papiri at Herculaneum*, Los Angeles, J. Paul Getty Museum.
- SILVA, M. Fátima Sousa (1987), *Crítica do Teatro na Comédia Antiga*, Lisboa, Gulbenkian.
- SLUITER, Ineke / ROSEN, Ralph M. (eds.) (2004) *Free speech in classical antiquity*, Leiden, Brill.
- SYME, Ronald (1939), *The Roman Revolution*, Oxford, Oxford University Press.
- TARN, W., / GRIFFITH, G. (1952), *Hellenistic Civilisation*, 3ª ed., Londres, Methuen.
- THALMANN, W. G. (1988), "Thersites: Comedy, Scapegoats, and Heroic Ideology in the Iliad" in *Transactions of the American Philological Association*, vol. 118, pp. 1-28.
- THOMAS, R. / BECK, F. A. G. (1998) "Greek and Roman Education" in HORNBLOWER, S. / SPAWFORTH, A., *The Oxford Companion to Classical Civilization*, Oxford, Oxford University Press, pp. 244-251.

- TSOUNA, Voula (2001), "Cicéron et Philodème: quelques considérations sur l'éthique" in AUVRAY-ASSAYAS, C. / DELATTRE, D., *Cicéron et Philodème – La polémique en philosophie*, Paris, Éditions Rue D'Ulm, pp. 159-172.
- TSOUNA, Voula (2007), *The Ethics of Philodemus*, Oxford, Oxford University Press.
- UNTERSTEINER, Mario (org.) (1959), *Epicurea In Memoriam Hectoris Bignone. Miscellanea Philologica*, Genova, Facolta' Di Lettere.
- VAN RAALTE, Marlein (2004), "Socratic Parrhesia and its afterlife in Plato's Laws in SLUITER / ROSEN (eds.), *Free Speech in Classical Antiquity*, Leiden, Brill, pp. 279-312.
- WALBANK, F. W. / ASTIN, A.E. / FREDERIKSEN, M. W. / OGILVIE, R. M. (eds.) (1984), *The Cambridge Ancient History, Vol 7.1 – The Hellenistic World*, Cambridge, Cambridge University Press 1984.
- WALLACE, Robert W. (2004), "The Power to Speak – And Not to Listen" in SLUITER / ROSEN (eds.), *Free Speech in Classical Antiquity*, Leiden, Brill.
- WALLACE, Robert W. (2006), "The Legal Regulation of Private Conduct at Athens. Two Controversies on Freedom", *DIKE*, No. 9, pp. 107-128.
- WARREN, J. (2002), *Epicurus and Democritean Ethics: An Archaeology of Ataraxia*, Cambridge, Cambridge University Press.
- WHITE, L. M. (2004), "A Measure of Parrhesia: The state of the manuscript of P.Herc 1471" in Fitzgerald, J. T. / Obbink, D. / Holland, G. S. (eds.), *Philodemus in the New Testament World*, Leiden, Brill.
- WILKINSON, L. P. (1933), "Philodemus and Poetry", *Greece & Rome*, vol. 2, No. 6, pp. 144-151.
- WIRSZUBSKI, Chaim (1968), *Libertas as a political idea at Rome during the late Republic and early principate*, Cambridge, Cambridge University Press, 1968.